GLADIUS

AÑO 16 - Nº 44
PASCUA DE 1999

La compra de las obras del fondo editorial y las suscripciones de la revista se pueden efectuar mediante cheques y/o giros contra plaza Buenos Aires, a la orden de "Fundación Gladius"

C. C. 376 (1000) Correo Central, Cap. Fed.

Asimismo, puede escribir a la Fundación Gladius, para simple correspondencia o envío de artículos y/o recensiones, a la siguiente dirección de e-mail:

gladius@overnet.com.ar

Correspondencia a: FUNDACIÓN GLADIUS, C.C. 376 (1000) Correo Central, Bs. As., Rep. Argentina.

Índice

Editorial

LA FUERZA MÁS GRANDE DEL MUNDO

LOS símbolos tienen un gran poder movilizador y por definición unen a los hombres en torno a lo que simbolizan. Por ello, las religiones, y los movimientos políticos surgidos de ideologías con pretensiones religiosas, han adoptado signos con el objeto de captar y unir la mayor cantidad de adeptos.

Así la estrella, por ejemplo, es símbolo casi universal de la luz y del espíritu. Pero los signos son polivalentes; por ello, la estrella ha representado, desde la imagen del Mesías esperado del judaísmo (todavía no encarnado), hasta la chispa gnóstica en el corazón del iniciado autodivinizado, que regenerará el mundo por su sola fuerza prometeica. De modo que este símbolo no supera de por sí el conflicto entre la materia y el espíritu, y excluye una parte de la humanidad.

La imagen de Buda sentado, obeso en su placidez, con los ojos puestos en la Nada, puede convocar a todos los que quieren huir del deseo y del mundo; pero excluye desde los hedonistas hasta los que quieren desarrollar sus potencialidades y cumplir una misión en la tierra, la cual los llevará a la otra vida, pensada como eterna plenitud.

La hoz y el martillo, exaltación de la transformación horizontal de la materia y de la construcción del Paraíso en la tierra, ha excluido todo el mundo del espíritu y de la trascendencia.

La espada guerrera, señal por excelencia de la bravura y el coraje, que separa al bien del mal y hiere al malvado, es también un símbolo ambigüo con su aspecto destructor que no convoca ni a los pacifistas ni a pacíficos.

Pero el Cristianismo, y más específicamente, el Catolicismo, ha hecho de la Madre y el Niño un símbolo supremo. ¿Qué humano, por lo

menos hasta nuestros días, no se siente interpelado por el signo más universal que existe y que indica, aun en el plano natural, el vínculo más fuerte del amor y la comunicación de la vida?

En el plano sobrenatural este símbolo enseña los principales Misterios de la religión Cristiana: la Trinidad en la triple estrella y la Encarnación, mediante la cual la Divinidad asume la humanidad y la humanidad recibe a la Divinidad.

La fuerza natural más grande del mundo, símbolo a través del cual se comunica la vida terrestre y celeste, no podía ser soslayada por el Enemigo de Dios y del hombre, en su designio de establecer un Estado totalitario mundial.

La Iglesia, Cuerpo Místico de Cristo, había transformado el orden temporal edificando la Cristiandad, es decir, un orden político que buscaba el Bien Común, un orden económico que satisfacía las necesidades de todos, un orden laboral sin esclavitud y que procuraba la realización del ser humano, sobre la base de la familia, guardiana del amor y transmisora de la vida.

El Enemigo, a medida que fue despojando a la Iglesia de sus obras terrenas, donde se encarnaba el mensaje evangélico, fue destruyendo la familia cristiana y aislando a la mujer y al niño para el ataque final.

Los primeros en ser expulsados fueron los abuelos. Efectivamente: la gran mere *de los franceses, la abuela de los hispánicos, la mamá entrañable de los criollos, fue expulsada de las familias; para ello, la única constante en los programas cómicos desde hace sesenta años fueron los chistes de suegras. La mordacidad de Occidente fue más efectiva que la KGB de los países comunistas, que no pudo evitar que las* babuskas *rusas mantuvieran con sus nietos una alianza entre la tradición y la esperanza y les transmitiesen los valores de otra Humanidad.*

Luego le tocó al padre, que fue expulsado con el hedonismo y el divorcio, y dejó a la mujer abandonada con su hijo. Mientras, se destruía, en nombre del "feminismo", el rol de la esposa y madre, que es justamente donde reside la femineidad. Se cumplía así el fin de toda palabra circular y mágica: destruir la realidad que aparenta exaltar; del mismo modo que, bajo el lema de "patriotismo", la revolución francesa destruyó a Francia.

Llegó por fin el ataque al niño: contracepción, fomento del sexo desvinculado de la naturaleza y de la transmisión de la vida, aborto a escala planetaria y aun infanticidio.

Los números son realmente pavorosos: un millón de abortos por año en USA; población decreciente en Europa, sobre todo en España e Italia. Aborto e incluso infanticidio obligatorio en China para la familia que tenga más de un hijo. La lucha tiene un carácter cósmico. Conferen-



cias antinatalistas, en El Cairo, en Estambul, en China: pareciera que el conflicto de la mujer y su linaje contra la serpiente descripta en el Génesis, ha traspasado toda la historia y estuviéramos frente al combate de la mujer y el Dragón del Apocalipsis (XII 1-4).

> *Era un dragón descomunal, bermejo, con siete cabezas... se puso delante de la mujer que estaba para dar a luz a fin de tragarse a su hijo.*

El dragón pretende desvincular la vida de todo el plan divino. Con la elevación y la transgenia quiere prescindir del vínculo madre-hijo, último capítulo de su guerra para arrebatar los privilegios del Padre: el orden más íntimo de la Creación.

El único obstáculo contra esta avance es la acción que la Iglesia Católica, y sobre todo el Papado, despliega en defensa de la Vida. Es indudablemente el Papa el que reúne las resistencias dispersas de la humani-

dad. Retirado este obstáculo, nada impedirá el establecimiento del Estado Mundialista Totalitario y su Cultura de la Muerte. Pues, "¿quién vivirá si Roma muere?".

Pero no hay que temer, pues el Hijo ya ha vencido al Mundo. A través de la Cruz, el Signo máximo, ha unido el Cielo y la Tierra.

Junto a la Cruz la Mujer ha concebido a toda la humanidad. Con su Resurrección Gloriosa, Cristo ha triunfado definitivamente. En su Segunda Venida recapitulará los signos parciales de la humanidad, sacándolos de su ambigüedad y polivalencia.

El Martillo, los clavos y demás herramientas del mundo prometeico, asumidos en un taller de carpintero y en la Pasión, serán las herramientas del trabajo cristianizado donde el hombre se redime y colabora con la obra de Dios.

La Estrella seguida por los reyes magos será "el Alfa y Omega", "la estrella matutina que anuncia el Día Eterno" (Ap.).

La Espada será definitivamente la "Espada del espíritu que es la palabra de Dios" anunciada por San Pablo, Espada que es luz y relámpago, eje de la balanza de la justicia y símbolo de conjunción cuando tiene forma de Cruz. Espada de doble filo que sostiene en su boca el Cristo del Apocalipsis, de cara brillante como el Sol, y es símbolo del fuego de la Caridad y de Verdad iluminadora.

¡Felices Pascuas!

RAFAEL LUIS BREIDE OBEID

EL CRISTO DE LOS SANTOS

Fr. François-Marie Léthel

EL Cristo de los Santos es el "Jesús del Amor", esto es, Jesús amante y Jesús amado en el mismo Amor que es la caridad, el don más grande del Espíritu santo. El Dios Amor se hizo hombre: "Jesús Amor", según la expresión de Santa Catalina de Siena al fin de todas sus cartas. Para la misma santa, Jesús es el Dios enamorado, "loco de Amor por su creatura", que la vuelve loca de amor por Él. Como decía Santa Teresa de los Andes, "Jesús, este loco de Amor, ha hecho que me vuelva loca". Del mismo modo, para Santa Gemma Galgani, Jesús es "un amante apasionado".

La común característica de todos los santos es el Amor, la perfección de la caridad, y debemos siempre partir del Amor para entender la teología de los santos. Este amor de caridad es, efectivamente, fuente del más profundo conocimiento de Dios en Jesucristo, según las palabras de Juan, en su primera epístola: "El que ama ha nacido de Dios y conoce a Dios; en cambio, el que no ama no conoce a Dios, porque Dios es Amor" (1 Jn 4, 7-8). De este modo, Jesús Amor es conocido por los santos en el Amor.

Todos los santos son como una verificación de lo que Pedro escribía en su primera carta, a propósito de Jesús: "Sin haberlo visto, lo amáis; sin verle, pero creyendo, os regocijáis con gozo inenarrable" (1 Pe 1, 8). Tenemos el ejemplo de Santa Teresa de Lisieux que amó a Jesús hasta la locura, apasionadamente, viviendo en la fe más pura y más oscura, sin recibir jamás ninguna visión o revelación de él. Más aún, ¡no quería verlo ni sentirlo en esta vida! Quería amarlo totalmente, infinitamente, pero en la fe.

San Juan de la Cruz expresa bien una de las grandes paradojas de la cristología de los santos. Por una parte, afirma en en la *Creación del Alma enamorada*: "El mismo Dios es mío y para mí, porque Cristo es mío y todo para mí", y por otra parte, escribe al fin del *Cántico Espiritual* (Estr 37, 4) que el Misterio de Jesús es como una mina inagotable, de la que los santos han explorado tan sólo una mínima parte. Así, por medio del amor, el santo abraza y posee todo el Misterio de Jesús, pene-

trando en su profundidad, pero no logra conocerlo de manera exhaustiva. Se podría también decir que cada santo es como un explorador del Misterio de Jesús, de este nuevo mundo infinitamente Bello que es la Persona del Verbo Encarnado; cada uno ha descubierto, explorado y profundizado un aspecto del misterio. Así, en su extrema diversidad, los santos nos ayudan a descubrir el misterio siempre nuevo de Jesús. Y nosotros todos, llamados a la santidad, somos llamados a descubrir nuevos aspectos del mismo Jesús.

Ahora, nos dejaremos guiar por algunos santos hacia Jesús, como en esa "ronda de santos" pintada por el Beato Angélico. Habrá como tres movimientos sucesivos. El primero, que será guiado por Santo Tomás de Aquino, atenderá a los medios del conocimiento de Jesús que son la Fe y el Amor. El segundo, que será guiado por San Francisco, Santa Clara y Santa Teresa de Lisieux, atenderá a la comunión preferencial con Jesús pobre y pequeño, esto es, en los misterios de su vida terrestre. El tercero y último, que atiende a la comunión en el Cuerpo y en la Sangre de Jesús, será guiado por Santa Catalina de Siena.

Primer movimiento, guiado por Santo Tomás:
"Intellectus Fidei et Cognitio Amoris"
Inteligencia de la Fe y Conocimiento del Amor

Los principales medios para conocer a Jesús son el Amor, la Fe y la Esperanza, que Santo Tomás llama *"virtutes theologicae"*, virtudes "teológicas" (y no "teologales"). Justamente por medio de estas virtudes, el Espíritu Santo nos hace capaces de conocer a Jesús, penetrando en la profundidad de su Misterio Divino y Humano. Así, los santos conocen a Jesús inseparablemente en la fe y en el Amor, uniendo la inteligencia de la fe y el conocimiento del Amor. En la perspectiva de Santo Tomás, se pueden distinguir estos dos aspectos del conocimiento. Por una parte, la inteligencia de la fe, *"intellectus fidei"*, es propiamente la "ciencia teológica" (*Summa Theologica* I, q. 1). Según la célebre expresión de San Anselmo, es "la Fe que busca la inteligencia", *"Fides quaerens intellectum"* (*Proslogion*). Los santos doctores del Medioevo, como Anselmo y Tomás, han profundizado especialmente esta inteligencia de la fe. Por otra parte, hay un conocimiento aún más profundo que es fruto del Amor, de la Caridad. Para Santo Tomás, este conocimiento del amor es el Don de la Sabiduría (II-II, q. 45, art. 2), el primero y principal de los siete dones del Espíritu Santo, esencialmente ligado a la virtud teológica más grande que es la caridad. La fe busca la inteligencia, esto es, la ciencia teológica especulativa *"per speculum"*, por medio de un espejo. El amor va más allá, buscando el conocimiento absolutamente inmediato del amado en la unión más íntima con Él. Y es el amor mismo, la caridad teológica, la que, obrando la unión, produce este conocimien-

to. Se trata del conocimiento en el sentido bíblico, que no significa ante todo un conocimiento intelectual, abstracto, sino la más íntima y concreta unión de las personas en el amor. Así la Sagrada Escritura expresa como conocimiento la unión del hombre y de la mujer en una sola carne, y este conocimiento es símbolo del conocimiento recíproco entre Dios esposo y su pueblo, entre Cristo y su Esposa la Iglesia. Pero se trata entonces de un desposorio completamente nuevo, divino y humano, virginal en el Espíritu Santo. En efecto, en Jesús, es Dios mismo quien desposa nuestra humanidad, haciéndose hombre en el seno virginal de María por obra del Espíitu Santo. La Virgen, que "no conoce varón" (Lc 1, 54), recibe el más elevado conocimiento del Dios hombre, en su corazón y en su carne. Por medio de la caridad, la Iglesia participa en este inefable conocimiento de Cristo; también ella, como María, es virgen, esposa y madre. Y así, en la interpretación eclesial de la Sagrada Escritura, hay una espléndida armonía entre el Evangelio y el Cantar de los Cantares.

En la Iglesia, son los místicos los que representan eminentemente este conocimiento del Amor, o sabiduría amorosa, que es la forma más alta de teología, la teología mística (cf. Dionisio Areopagita). Pero podemos decir que, de una u otra forma, esta teología mística está en realidad presente en todos los santos, porque en todos está la caridad de un modo eminente. A este propósito, se descubren complementariedades muy hermosas. Por ejemplo, Jesús Crucificado es profundamente contemplado por San Anselmo y por Santa Gemma Galgani en la misma fe y en el mismo amor. Pero, mientras Anselmo hace resplandecer sobre todo la inteligencia de la fe, la "pobre Gemma" manifiesta mucho más el conocimiento del Amor. Esto se ve claramente, ya que en los últimos meses de su vida, la joven santa lee algunas de las oraciones de San Anselmo.

Recordemos que todos nosotros, seguramente llamados a la santidad, somos todos invitados a esta teología mística, a este conocimiento amoroso del Señor.

Acá conviene recordar cómo, según Pablo, "más grande es la caridad", esto es, más grande que la fe y la esperanza, puesto que la fe y la esperanza desaparecerán cuando tengamos la visión clara y la plena posesión del Señor. Sólo "la caridad no pasará más", sino que permanecerá idéntica, esencialmente la misma en el cielo como en la tierra. Santo Tomás insiste mucho en la eminencia de la caridad, la única realidad que no cambia entre la tierra y el cielo, la única realidad del cielo ya plenamente dada en la tierra. La caridad nos hace verdaderamente ilimitados en el Amor, puesto que según las afirmaciones del mismo santo, nos hace capaces de amar siempre más, hasta el infinito. No hay ningún límite a su crecimiento (cf. II-II, q. 24, art. 4 y 7). Por medio de ella, podemos ya en esta vida amar totalmente, inmediatamente y des-

mesuradamente a este Señor que no vemos todavía, pero en el cual creemos (cf. II-II, q. 27, art. 4, 5 y 6). Se podría decir que la caridad es "el Amor absoluto" ya dado en esta vida, mientras que el "Saber absoluto", que es la visión de Dios, nos será dada sólo en el cielo. La fe es sólo un saber relativo: es relativa a la visión; debe desaparecer en la visión. La fe no es el cara a cara, no es un conocimiento inmediato. En la fe hay como un velo; este velo se había vuelto como un muro para Teresa de Lisieux, en su gran prueba contra la fe. Al contrario, en la caridad, hay perfecta inmediatez. El amor penetra más allá de todo velo, de todo muro para unirnos al Señor del modo más íntimo. Santa Teresa de Lisieux habla de ello como del continuo "Corazón a corazón" de la esposa con su Esposo (LT 122), según sus palabras, es el "corazón a corazón" de los amantes que dura día y noche (PN 17/3). En el mismo sentido, Santo Tomás explica cómo este amor produce la *"mutua inhaesio amantium"* (I-II, q. 28, art. 2), esto es, hace vivir a cada uno en el corazón del otro.

Este amor de caridad es perfecta reciprocidad del don y de la posesión. Según las palabras de San Juan de la Cruz ya citadas, el alma enamorada dice: "Dios es mío y para mí, porque Cristo es mío y todo para mí". Pero este "todo mío", *totus meus*, es posible sólo porque la misma persona vive también el "todo tuyo", *totus tuus*, en el don total de sí a Jesús. En efecto, para Teresa de Lisieux, "amar es dar todo y darse a sí mismo". El acto de amor: "Jesús, te amo", significa necesariamente, "me doy todo a ti", "soy todo tuyo". Recordemos que estas palabras, *totus tuus*, lema episcopal de nuestro Papa, son el resumen de toda la espiritualidad de San Luis María Grignion de Montfort: vivir la gracia del bautismo, el don del Espíritu Santo, como dinamismo de amor, esto es, como don total de sí a Jesús por medio de María (cf. el *Tratado de la verdadera devoción a María*, que es la obra maestra de este santo). Es la típica espiritualidad de la Escuela Francesa, que tiene como Padre y Maestro al Cardenal Pedro de Bérulle. Esta espiritualidad usaba la expresión simbólica de "esclavitud de amor" para indicar la radicalidad del don de sí a Jesús, hasta ser enteramente poseídos por Él, encadenados a Él en el Vínculo del Espíritu, vínculo del Amor. Allí se encuentra la verdadera libertad. Teresa de Lisieux dirá la misma cosa con el símbolo del holocausto, ofreciéndose como "víctima de holocausto" al fuego del Amor Misericordioso de Jesús, proponiendo luego su ofrecimiento a sus novicias, y finalmente a nosotros, a todos los bautizados (Pri 6). El holocausto al amor es verdaderamente la clave de toda la espiritualidad de Teresa: el amor que la santa enseña a todos es esencialmente este don total y radical de sí a Aquel que nos ha amado tanto. Este don total es indispensable de parte nuestra para recibir el don de Dios. Por desgracia, escribe Teresa, Jesús encuentra, entre sus discípulos, "pocos corazones que se dan a Él sin reserva, que comprenden toda la ternura

de su Amor Infinito" (Ms B 1v°). Con estas palabras, la carmelita caracteriza muy bien el conocimiento del amor: sólo los corazones enamorados de Jesús, totalmente dados a Él, son capaces de comprender toda la realidad de su Amor. Éste es el gran conocimiento de los santos, que consiste en "conocer el amor de Cristo que sobrepasa todo conocimiento" (Ef 3, 19).

Más grande que la fe, la caridad anima a la fe, haciéndola siempre más viva, más fuerte, y tarnbién más luminosa en su oscuridad. En efecto, según Santo Tomás, la caridad es "la madre de todas las virtudes, la raíz y la forma de todas" (I-II, q. 62, art. 4). Así, en la teología de los santos, el amor de Jesús hace resplandecer la fe en Jesús. El Jesús del Amor no es otro que el Jesús de la fe, aquel que es confesado en las grandes definiciones dogmáticas de la Iglesia. Jesús es el Hijo eterno del Padre, consustancial al Padre (Nicea), perfectamente igual al Padre y al Espíritu Santo, "uno de la Trinidad", que se ha hecho verdaderamente hombre por nosotros y por nuestra salvación. Según las expresiones dogmáticas de los Concilios de Éfeso y de Calcedonia, Jesús es una persona Divina encarnada, una sola persona en dos naturalezas distintas, la Divinidad y la Humanidad. Jesús es verdadero Dios y verdadero Hombre. Su Humanidad es completa, cuerpo, alma, inteligencia, voluntad libre, etc., pero sin constituir nunca una persona humana que sería necesariamente distinta de la persona divina del Hijo. Según las palabras de Pablo, es el Hijo de Dios mismo el que ha nacido de una mujer (cf. Gal 4, 4); por tanto esta mujer, la virgen María, debe ser verdaderamente llamada *Theotokos*, Madre de Dios, la que ha engendrado a Dios. Es Dios mismo, en la persona del Hijo, el que nació de María, el que sufrió, murió, fue sepultado, descendió a los infiernos, resucitó y subió al cielo. Es el gran misterio de la *unión hipostática*, de esta unión inefable e indisoluble de la divinidad con la humanidad en la persona o hipóstasis divina del Hijo. Éste es el verdadero Jesús, el Jesús de la fe, amado de los santos, el Verbo Encarnado, el Dios Hombre. Todos los santos nos dan como una "verificación" de estas grandes afirmaciones de la fe, sean los Padres, los grandes Doctores del Medioevo, o los Místicos: es el mismo Jesús de Santo Tomás y de San Francisco, de San Juan de la Cruz y de Santa Teresa de Ávila, del Cardenal de Bérulle y de San Luis María de Montfort, de Santa Catalina de Siena y de Santa Teresa de Lisieux. Más actual que nunca es, por ejemplo, la insistencia del Cardenal de Bérulle sobre la ausencia de persona humana en Jesús. Del mismo modo, los santos nos ayudan a superar el fuerte dolorismo presente en las recientes teologías del "sufrimiento de Dios". Por cierto que "Dios ha sufrido, Dios ha muerto", pero se trata de la sola persona divina del Hijo a causa de su humanidad, no de su divinidad. Más actual que nunca es la afirmación de Santa Teresa de los Andes: "Dios es alegría infinita". Y además, Dios ha sufrido de una vez por todas, sobre la cruz.

Después de la pasión, Dios no sufre más; después de la resurrección, Dios no muere más, aunque nosotros participemos en su sufrimiento y muerte. También la Pasión de Jesús, tan dolorosa, no es dolorista, porque es al mismo tiempo bienaventurada. Así Santa Catalina resume en dos palabras la paradoja de Jesús Crucificado, diciendo que fue al mismo tiempo bienaventurado y doloroso. Esto corresponde exactamente a la contemplación de la Pasión en la *Summa* de Santo Tomás (cf. III, q. 46).

Segundo movimiento, guiado por Francisco, Clara y Teresa de Lisieux: "Virgen Pobre, abraza a Cristo Pobre". La comunión privilegiada de la Iglesia Terrestre con la vida terrestre de Jesús

Retomemos ahora las palabras ya citadas de San Juan de la Cruz: "El mismo Dios es mío y para mí, porque Cristo es mío y todo para mí". Así el santo, que vive en la plenitud del Amor y de la fe "posee" verdaderamente todo el misterio. El Espíritu Santo lo hace capaz de "abrazar" la totalidad del Misterio de Jesús, en su Divinidad y en su Humanidad, esto es, en el seno del Padre eternamente, en el seno virginal de María en el momento de la Encarnación, en todos los Misterios de su vida terrestre revelados en el Evangelio, en su Pasión, en su Muerte y, finalmente, en la Resurrección y Ascensión.

Sin embargo, en esta totalidad, y sin olvidar nunca la Gloria del Resucitado, hay como un amor preferencial de los santos por Cristo Pobre, esto es, por Jesús en todos los misterios de su vida terrestre, desde el momento de su concepción en el seno de María, hasta el momento de su muerte en la Cruz.

Esto es ante todo evidente en la cristología de Francisco y de Clara de Asís, donde la pobreza aparece como el más grande "privilegio" de la vida terrestre de Jesús. Santa Clara ha dado la mejor síntesis de ello en su *Testamento*, viendo en Jesús:

> "El Amor de este Dios
> que fue reclinado pobre en el pesebre
> pobre vivió en este mundo
> y desnudo permaneció sobre la cruz"
>
> (*Amore illius Dei*
> *qui pauper positus est in praesepio,*
> *pauper vixit in saeculo*
> *et nudus remansit in patibulo*) (Test nº 45).

No debemos nunca olvidar que la pobreza franciscana es la pobreza de Jesús como pobreza de Dios, como principal característica de toda

su vida terrestre, desde la pobreza de la encarnación hasta la pobreza absoluta, la desnudez de la cruz. Tenemos también aquí una bellísima expresión del Amor que verifica la fe en la Persona divina de Jesús, Verbo Encarnado: mediante la unión hipostática, todo lo que es humano en Él, desde el nacimiento hasta la muerte, tiene como único sujeto la Persona Divina del Hijo, y nunca una persona humana. Así, es Dios mismo quien nació de María, verdadera Madre de Dios. Es Dios mismo quien fue pobre, hasta estar desnudo sobre la cruz, hasta ser despojado de la vida. Haciéndose Hombre, el que era rico se hizo pobre para enriquecernos por medio de su pobreza.

Toda la espiritualidad de Francisco y de Clara consiste, pues, en responder a este Amor de Jesús por nosotros. Ya que el Altísimo ha abrazado y desposado nuestra pobreza, debemos también nosotros abrazar y desposar su pobreza.

Así, Francisco había escrito a Clara en su última voluntad: "Yo, hermano Francisco pequeño, quiero seguir la vida y pobreza del Altísimo Señor Nuestro Jesucristo y de su Santísima Madre, y perseverar en ella hasta el fin". He aquí, pues, el sentido de toda la vida de Francisco: como comunión íntima con la vida de Jesús y de María bajo el aspecto de la pobreza.

Santa Clara dirá esto de una manera aún más sintética, escribiendo a Inés de Praga: "Virgen Pobre, abraza a Cristo Pobre" (IIª carta). Fue así como María, la virgen pobre por excelencia, lo abrazó, al comienzo en la pobreza del pesebre, y al fin en la pobreza absoluta de la cruz: es la imagen de la Piedad. Francisco y Clara descubrieron que este "privilegio de la pobreza" de la vida terrestre de Jesús y de María, es también el más grande privilegio de la Iglesia terrestre, llamada a ser sierva y pobre como María, plenamente configurada a Jesús siervo y pobre. A partir de su Asunción corporal, María es la virgen gloriosa que abraza a Cristo Glorioso, y así es "imagen y comienzo de la Iglesia en su estado último, cuando será plenamente configurada con Cristo Resucitado". Todos los otros santos del Cielo forman esta Iglesia celestial, ya configurada con Él en la Gloria (aunque esperen aún la resurrección y glorificación del cuerpo).

Para Francisco y Clara este "abrazar a Cristo Pobre" en la caridad es la realidad más bella que introduce al hombre en la Trinidad y que colma y realiza su corazón en todas sus dimensiones más profundas. Francisco nos da de ello una espléndida expresión en su *Carta a todos los Fieles*. Partiendo del simple hecho de vivir en la caridad, esto es, de amar con todo el corazón al Señor y al prójimo, Francisco muestra la maravilla de la vida cristiana para todos los fieles, hombres y mujeres, casados o consagrados. Mediante la caridad, el Espíritu Santo nos hace no sólo hijos del Padre, sino también esposos, hermanos y madres de

Jesús, Hijo del Padre y de María, Esposo de la Iglesia y hermano de todo hombre. Francisco insiste sobre esta verdad: Jesús se hace realmente nuestro esposo, nuestro hermano y nuestro hijo. Así, la caridad hace vibrar en el amor de Jesús las "cuerdas" más profundas del corazón humano: el amor nupcial, el amor materno y paterno, el amor filial y el amor fraterno.

Clara retoma esta enseñanza de Francisco en sus *Cuatro Cartas a Inés de Praga*. La profundiza y la intensifica como mujer que es y en la perspectiva de la virginidad consagrada, insistiendo sobre todo en el hecho de ser Esposa y Madre de Jesús: Esposa junto con la Iglesia, Madre junto con María. Con su propio corazón de mujer, Clara ha sido evidentemente privilegiada para amar a Jesús verdadero hombre, Dios hombre; amando al esposo con todo su corazón de esposa y amando al Hijo con todo su corazón de madre. Tal es el maravilloso "privilegio de la feminilidad" en el Amor de Jesús, que la mujer puede vivir con María. No hay duda que María es la persona humana que ha amado a Jesús de la manera más elevada.

La cristología de Teresa de Lisieux es muy cercana a la de Francisco y de Clara: es la misma comunión privilegiada entre nuestra vida terrestre y la vida terrestre de Jesús, que la carmelita expresa con la palabra clave "pequeñez". De hecho la pobreza franciscana y la pequeñez teresiana tienen en lo profundo el mismo significado teológico: expresan el mismo privilegio de la vida terrestre de Jesús, de María y de la Iglesia. Para Teresa, Jesús es el Dios que se ha hecho pequeño hasta el extremo. Y esta pequeñez de Dios es la que nos llama a hacernos pequeños por amor a Él. La carmelita lo dice del modo más bello a través de una parábola (LT 141), aplicando a toda la vida terrestre de Jesús el símbolo de la flor, símbolo bíblico importantísimo en su cristología y antropología. El Jesús Terrestre es el Verbo divino vuelto "flor de los campos". Esta "Divina flor" tiene sed, pero es tan pequeña que no puede contener ni el río, ni el arroyo, sino sólo una pequeña gota de rocío. Así Teresa se hace pequeña como esta gota de rocío para ser toda de Jesús, toda en Jesús, Esposa de sólo Jesús. Teresa desposa la pequeñez de Jesús exactamente como Clara y Francisco habían desposado su pobreza. Y es esencialmente la misma cosa, es decir, la comunión más íntima, más total, entre la Iglesia terrestre y la vida terrestre de Jesús. En esta vida, se puede abrazar plenamente a Jesús sólo en la más extrema pobreza y pequeñez.

En la cristología de Santo Tomás de Aquino, el concepto de *mérito* expresa la misma verdad. En efecto, el mérito significa el valor único de la vida terrestre de Jesús y de nuestra vida terrestre en comunión con Él. El mérito es el privilegio de toda la vida terrestre de Jesús, a partir del instante de su concepción en el seno de María (III, q. 34, art. 3), hasta el instante de su muerte en la cruz (III, q. 48, art. 1; q. 50, art. 6).

Esta breve vida de Jesús sobre la tierra tiene un valor infinito, un peso de amor infinitamente más grande que todo el peso del pecado del mundo. Sería importantísimo redescubrir hoy este concepto de mérito en Santo Tomás, para demostrar que el cristianismo no desprecia para nada la vida terrestre para interesarse sólo en la vida del cielo. Al contrario, la cristología de Santo Tomás valoriza grandemente la vida terrestre, como *"status merendi"*.

Se nos hace ahora indispensable reflejar, con la ayuda de estos santos, la comunión privilegiada de nuestra Iglesia terrestre con la vida terrestre de Jesús. Humanamente no es evidente, puesto que esa vida de Jesús es un hecho del pasado, y de un pasado mucho más lejano, ahora hace 2000 años. Parecería que la Iglesia terrestre se alejase siempre más de este acontecimiento. Y desde el simple punto de vista del tiempo, es realmente así. Pero no basta este punto de vista, porque si bien es cierto que la breve historia de Jesús es una verdadera historia humana, es la historia humana de una Persona divina, eterna, creadora del tiempo. Y luego, hay otra persona divina, la persona del Espíritu Santo, que no entra en los límites del tiempo, no habiéndose encarnado, pero que justamente mantiene la Iglesia, a través de todos los tiempos y todos los lugares, en la comunión más íntima y más inmediata con la Persona de Jesús en todo su Misterio, en todos sus misterios. Según la bella imagen de San Ireneo, la Iglesia está siempre en las dos "manos del Padre" que son Jesús y el Espíritu Santo. Según las palabras del mismo Ireneo, "en la Iglesia ha sido depositada la comunión con Cristo, es decir, el Espíritu Santo" (Adv. haer. III, 24, 1).

Jesús ha dado su Espíritu a su Iglesia a través de su Pasión y su Resurrección; y el mismo Espíritu permite a la Iglesia penetrar en la profundidad de todo el Misterio y de todos los misterios de Cristo, no sólo de su Pasión y Resurrección, sino de toda su vida terrestre a partir de su concepción en el seno de María. Es el Espíritu Santo quien da a la Iglesia Esposa conocer el Corazón de su Esposo, y por medio de Él conocer al Padre. En la comunión del Espíritu Santo, hay un continuo don total y recíproco entre Jesús y la Iglesia. Según las palabras de Pablo, el Espíritu Santo nos hace exclamar "Abba, Padre" (Gal 4, 6), esto es, nos sumerge en lo más profundo del corazón humano del Hijo. Y Pablo afirma del mismo modo que por medio del Espíritu Santo "tenemos el pensamiento de Cristo" (1 Cor 2, 16). O sea, por medio de sus más grandes dones que son el amor y la fe, el Espíritu Santo permite a los santos penetrar siempre más profundamente en este "pensamiento de Cristo", escrutar la profundidad inagotable de su Corazón, y hacer descubrimientos siempre nuevos.

En este punto tenemos especialmente el ejemplo de Teresa de Lisieux que vivió el más grande amor en la más pura fe, sin ninguna visión, más aún, en la máxima oscuridad. Pero a través del continuo "Je-

sús, Te amo", esto es, a través de la caridad teológica, el Espíritu Santo hace que Teresa se haga inmediatamente presente a todos los misterios de la vida de Jesús revelados en el Evangelio. Así, Teresa puede verdaderamente identificarse con María cuando llevaba a Jesús en su seno, puesto que también ella lleva el Cuerpo de Jesús en sí misma mediante la eucaristía (PN 54, 5). Puede también identificarse con la Magdalena abrazando los pies de Jesús, con el Apóstol Juan reposando sobre el pecho de Jesús (PN 24, 20). Todas estas afirmaciones que encontramos en los escritos de Teresa no son exageraciones sentimentales, sino verdadera y pura cristología, expresiones exactas de esa plena comunión entre la Iglesia terrestre y el Jesús terrestre, "en los días de su carne", como dice la carta a los Hebreos (Heb 5, 7). No se trata de este imperfecto "conocimiento de Cristo según la carne" (cf. 2 Cor 5, 16), que debe ser superado porque es sin el Espíritu, sino que se trata del conocimiento de la carne de Cristo según el Espíritu, esto es, en el Amor y en la fe. Ésta es la interpretación plena del Evangelio, inseparablemente en el Espíritu y en la letra.

El fundamento de esta comunión con el Jesús terrestre es la afirmación de Pablo: "mi vida presente en la carne, la vivo en la fe en el Hijo de Dios que me ha amado y se ha dado a sí mismo por mí" (Gal 2, 20). Pablo no encontró nunca a Jesús durante su vida terrestre, no estuvo presente en el momento de la Pasión, pero su fe tenía como certeza fundamental el hecho de que Jesús lo había amado personalmente, haciendo por él entrega de su vida. Todos los santos han interpretado esta afirmación de Pablo con el máximo realismo. Por ejemplo Teresa de Lisieux, contemplando a Jesús en Getsemaní le dice: "tú me viste", pero también contemplándolo en su infancia, en los brazos de María, le dice del mismo modo: "tú pensaste en mí" (PN 24, 6, 21). Éste es un lugar común en la cristología de los santos, expresado de modo espléndido por Pascal en el *Misterio de Jesús*, donde pone en boca del Señor estas palabras: *"Je pensai à toi dans mon Agonie"* (Yo pensaba en ti en mi agonía).

Tampoco acá se trata de una pía exageración, sino de una gran verdad que encuentra su mejor explicación teológica en Santo Tomás, con la afirmación de que Jesús, durante toda su vida terrestre, desde su concepción a la muerte, tenía siempre la visión de Dios en lo profundo de su alma humana, visión cara a cara, visión beatífica (III, q. 10). Así y sólo así, el Verbo Encarnado podía tener en su humanidad la conciencia clara de ser el Hijo de Dios y el Salvador del hombre, mi Salvador. En efecto, sólo a la luz de esta visión, Jesús podía ver realmente a todos los hombres y a cada uno como si fuese único. Afirmando esta visión, Santo Tomás niega que Jesús haya tenido fe (III, q. 7, art. 3).

Sabemos, por cierto, que hoy, varios teólogos, aun entre los más grandes, van en sentido opuesto, negando esta visión beatífica de Jesús y afir-

mando que tenía fe. Es uno de los puntos más importantes en el debate teológico conternporáneo. Pero es impresionante ver la convergencia de los santos en afirmar la visión, sea a nivel de la explicación teológica, como Santo Tomás, sea a nivel de la verificación mística, como Teresita.

Si afirmamos que Jesús durante su vida terrestre tenía fe, y no visión, no es ya posible afirmar que nos ha conocido y amado a cada uno personalmente. Y esto tiene consecuencias extremadamente negativas sobre nuestra relación con Jesús: ¿cómo puedo amar a Jesús Niño, o a Jesús Crucificado, si Jesús Niño o Jesús Crucificado no me ha amado personalmente? De este modo, afirmando que Jesús tenía ya la visión beatífica en el instante de su concepción (III, q. 34, art. 4), y que esta visión permaneció presente en su pasión (III, q. 46, art. 8), Santo Tomás da la mejor justificación teológica de todas estas maravillosas "exploraciones" que harán los místicos en torno a los misterios de Jesús. Pienso especialmente en la contemplación de Jesús en el seno de María en la espiritualidad de la "Escuela Francesa" (el Cardenal de Bérulle y San Luis María Grignion de Montfort), pienso también en la contemplación de la pasión de Jesús en Santa Gemma Galgani.

Para Santo Tomás, esta visión beatífica es un aspecto de la plenitud del Espíritu Santo en la humanidad de Jesús, consecuencia de la unión hipostática. Desde el primer momento de su existencia, esto es, desde el instante de la concepción virginal en el seno de María, esta humanidad completa, cuerpo y alma, está unida de un modo insuperable a la persona del Verbo (gracia de unión: III, q. 2), y está llena del Espíritu Santo (gracia habitual: III, q. 7). Para todos los problemas cristológicos, debemos siempre estar atentos a no considerar nunca al hombre Jesús como si hubiese sido una persona humana. Es siempre el Dios Hombre, el Verbo Encarnado.

Resulta ahora indispensable, por cierto, decir una palabra a propósito de la problemática moderna del así llamado "Jesús histórico". Como verdadero hombre, Jesús es también objeto de la ciencia histórica, esto es, de un conocimiento humano, de tipo racional. La teología católica, desde la época de los Padres, ha tenido siempre el mayor respeto por la razón. La gran teología medieval reconoce ya una legítima autonomía de la razón en el campo de la filosofía. Así, para Santo Tomás, es preciso distinguir claramente el conocimiento filosófico de Dios por medio de la razón, del conocimiento teológico del mismo Dios por medio de la revelacion recibida en la fe (I, q. 1, art. 1). No hay oposición, pero la razón puede sólo conocer que Dios es y que es uno. Sólo la fe lo hace conocer como Trinidad. Sabemos que se dio la tentación de reducir el Dios de la Revelación al "Dios de los filósofos": es el "Deísmo" del 700, "el Ser Supremo" de la Revolución francesa que no es más el Dios Trinidad. Por analogía, me parece que existe hoy una fuerte tentación de reducir al Jesús terrestre revelado en los cuatro evangelios al "Jesús

histórico", esto es, a limitarse a lo que la razón puede conocer del Jesús terrestre por medio de la ciencia histórica. Por tanto, sin negar nunca el valor del conocimiento filosófico de Dios y del conocimiento histórico de Jesús, es necesario afirmar siempre el carácter limitado e incompleto de tal conocimiento racional respecto del conocimiento teológico por medio del amor y de la fe. Para la filosofía, está el problema de la existencia de Dios, pero la fe y el amor nos ponen en contacto con el adorable Misterio del Ser de Dios Uno y Trino. Del mismo modo, para la historia, está el problema de la conciencia de Jesús, pero la fe y el amor nos sumergen en el Misterio del Corazón de Jesús. El teólogo debe vivir inmerso en el misterio para poder afrontar el problema. Luego, si la filosofía y la historia tienen su legítima autonomía, no pueden nunca dirigir en el campo de la teología, sino sólo servir como "siervas". Si la filosofía no puede conocer la Trinidad, no tiene derecho a negar la Trinidad; del mismo modo, si la ciencia histórica no puede conocer el hecho de la Encarnación del Verbo mediante su concepción virginal, no tiene derecho a negarlo. Hoy más que nunca se necesita volver a encontrar antes que nada al Jesús de los santos, de Tomás, de Francisco, de Teresa y de todos los demás; mientras más conozcamos a este Jesús inagotable de la fe y del amor, más capaces seremos de acoger todo lo que es verdadero en la investigación histórica a propósito de Jesús; pero seremos capaces también de hacer la crítica de la crítica, esto es, de juzgar, de discernir lo verdadero de lo falso. Hoy se habla mucho de teología crítica, pero es preciso recordar que el adjetivo *kritikos* es usado una sola vez en la Sagrada Escritura, en la carta a los Hebreos, a propósito de la Palabra de Dios (Heb 4,12), más penetrante que una espada de dos filos, capaz de juzgar todos los pensamientos y sentimientos de nuestro corazón.

Tercer movimiento, guiado por Santa Catalina de Siena:
La comunión en el Cuerpo y la Sangre de Jesús,
como encarnación de la fe y del Amor

"El Verbo se hizo carne", por obra del Espíritu Santo, en el seno de la Virgen María. Esta carne de Dios ha sido inmolada por nosotros en el sacrificio de la Cruz. Siguió siendo carne de Dios también en el sepulcro, siempre unida al Verbo. La encarnación, la unión hipostática permanece también en la muerte, en los tres días entre la muerte y resurrección de Jesús. En la Resurrección y en la Ascensión, esta carne de Dios es glorificada y enaltecida por encima de todo, fuente de vida para todos, cuerpo espiritual glorificado por el Espíritu y fuente del Espíritu. Al comienzo, en la encarnación, la carne de Jesús recibió la vida por obra del Espíritu Santo en el seno virginal de María. Al fin, en la resurrección, la misma carne de Dios retomó la vida por obra del mismo Espíritu Santo, pero una vida nueva y gloriosa, en el seno de la tierra

donde había caído a través de la muerte. Para Ireneo de Lyon, el misterio de la concepción virginal y de la resurrección de Jesús están estrechamente ligados. La fe en el uno implica necesariamente la fe en el otro. Al contrario, si no se cree en uno, no se creerá en el otro. Y esto lo vemos a menudo hoy, con la tendencia a negar el realismo de la concepción virginal y el realismo de la resurrección: por una parte se niega el realismo espiritual de la concepción, esto es, la obra del Espíritu Santo en el seno de María; por otra parte se niega el realismo carnal de la resurrección, que pasa a ser un hecho puramente "espiritual", en el sentido de desencarnado, sin relación real con este cuerpo de carne depuesto en el sepulcro. El realismo de la Eucaristía está también ligado al realismo de la Encarnación y de la Resurrección: bajo las apariencias del pan y del vino, Jesús da a la Iglesia su verdadero cuerpo y su verdadera sangre.

Los santos nos ayudan a redescubrir el esplendor de este misterio insuperable del cuerpo y de la sangre de Jesús, y también la insuperable dignidad del cuerpo humano, de nuestro cuerpo ya unido íntimamente al Cuerpo de Jesús en la Eucaristía y destinado a la resurrección; nuestro cuerpo que debe hacerse santo como el cuerpo de Jesús.

Sobre este tema tan importante del cuerpo y de la corporeidad, tenemos en la Iglesia un gran doctor que es una mujer: Santa Catalina de Siena.

En efecto, como Santo Tomás y San Anselmo, Catalina es Doctora de la Iglesia. Pero mientras aquellos dos doctores masculinos son intelectuales que desarrollan una espléndida teología especulativa más abstracta, esta doctora femenina es una iletrada, casi analfabeta, pero que expresa en su palabra la más espléndida teología simbólica, en el lenguaje más concreto, más encarnado, más corpóreo. En el fondo, como mujer consagrada en la virginidad, Catalina comparte misteriosamente la comurión de María con Jesús, el conocimiento espiritual y corpóreo que María tenía de Jesús.

La gran realidad de la que Catalina habla incansablemente, es el Cuerpo y la Sangre de Jesús, su verdadero Cuerpo de Carne, formado por obra del Espíritu Santo en el seno virginal de María, siempre unido a la Persona divina del Verbo, crucificado y resucitado, siempre presente y dado a nosotros en la Eucaristía. Más que todos los otros Doctores de la Iglesia, Catalina es la teóloga del Cuerpo de Jesús como Cuerpo de Dios mismo, puesto que "en Él habita corporalmente toda la plenitud de la Divinidad" (Col 2, 4). El Verbo se ha hecho carne; esta carne de Jesús es, pues, el lugar teológico por excelencia, donde el Logos de Dios se revela y se comunica totalmente. Para Catalina, el Cuerpo de Jesús es el lugar trinitario, porque el Padre nos da todo, se revela todo y nos dice todo por medio del Cuerpo y en el Cuerpo de su Hijo. El Espíritu Santo nos es dado sólo en el Cuerpo de Jesús, como el agua viva

que fluye de su Costado abierto sobre la Cruz, como el soplo de su boca de Crucificado y Resucitado en el beso de la paz, como el fuego del Amor en su Corazón, fuego dado a la Iglesia, su “dulce Esposa”, el día de Pentecostés.

Se podría así decir que para Catalina, todo es corpóreo. Todas las más Grandes realidades espirituales están esencialmente ligadas al Cuerpo de Jesús, a la Carne del Verbo. El don total y la plena revelación del Dios Amor se hace por medio de su Cuerpo, cuando es elevado y plenamente manifestado sobre la cruz, en su santísima y purísima desnudez. El Cuerpo de Jesús crucificado y resucitado es *Camino*, *Verdad y Vida* (cf. Jn 14, 6). Como *Verdad*, este Cuerpo es el *libro* viviente en el cual el Amor infinito de Dios nos ha sido revelado, escrito sobre su propia carne, no con tinta, sino con su Sangre (L 316, 318, 109, 69). Como *Camino*, el mismo Cuerpo es *la escala o el puente* que conduce de la tierra al cielo (L 34, 74, 75, 120, D 26). Todas las etapas de la vida espiritual no son otra cosa que la comunión en el Cuerpo de Jesús, una comunión siempre más elevada, de los pies a la cabeza, siempre más profunda, de la apertura del Costado al secreto del Corazón, hasta la comunión que tendremos cuando nuestro cuerpo haya resucitado y sea glorificado. Sólo María, en su Asunción corporal, ha alcanzado ya esta comunión total con el Cuerpo de Jesús.

Para Catalina, el lugar principal del Cuerpo de Jesús es su Costado abierto, del cual brotan siempre la Sangre de la Redención y el Agua viva del Espíritu Santo. Es principalmente en el costado que el Cuerpo de Jesús es *Vida*. Es el lugar del continuo nacimiento de la Iglesia como Esposa de Jesús, Nueva Eva formada en el Costado abierto del Nuevo Adán, como su costilla. En el texto griego de la Sagrada Escritura, es precisamente la misma palabra *pleura* que significa la costilla y el costado, en el relato de la creación de la mujer en el libro del Génesis (Gen 2, 21-22), como en el relato de la muerte de Jesús en el Evangelio de Juan (Jn 19, 34).

Así, Catalina pone en plena luz la esencial dimensión corpórea del Amor de Jesús, que corresponde a la naturaleza profunda del hombre que “no está hecho de otra cosa que de amor, según el alma y según el cuerpo” (L 196). En el mismo sentido afirma: “vuestra materia es el amor” (D 100).

Hay que agregar que, para Catalina, todo, en el Cuerpo de Jesús, es puro y santo. Todos los hechos revelado en el Evangelio en relación con la carne de Jesús tienen un profundo significado teológico. Así Catalina tiene páginas espléndidas sobre el Misterio de la Circuncisión (L 50, 143, 221, 262, O 14), en las cuales no hay mal gusto, ni indecencia, sino una mirada pura y virginal como la de María. También la corporeidad virginal de María es contemplada en la encarnación. La Madre de Dios es bienaventurada en su corazón que ha creído (cf. Lc

1, 45), pero también en su vientre que ha llevado a Jesús y en sus senos que lo han amamantado (cf. Lc 11, 27-28).

Jesús había dicho: "El que come mi carne y bebe mi sangre tiene la vida eterna, y yo lo resucitaré en el último día... el que come mi carne y bebe mi sangre permanece en mí y yo en él" (Jn 6, 54. 56). En relación con estas palabras del Evangelio, se pueden distinguir con nuestra santa tres grandes etapas sucesivas de la vida eterna que consiste en la comunión en el Cuerpo y la Sangre de Jesús.

La primera, en esta vida, es la comunión eucarística, que unifica toda nuestra persona, alma y cuerpo, en el amor del Cuerpo de Jesús. En el capítulo 111 del *Diálogo*, Catalina describe esta experiencia eucarística que compromete inseparablemente los sentidos corporales y los sentidos espirituales, en una perfecta y armoniosa síntesis. Mientras el ojo corporal ve la hostia consagrada, el ojo espiritual ve el Cuerpo de Jesús, gracias a la "pupila de la santa fe". Luego, la "mano del Amor" lo toca a través de la mano corporal; y cuando, finalmente, la boca corporal lo recibe, la "boca del santo deseo lo gusta".

Encontramos ya la misma teología eucarística en San Francisco, con el mismo realismo corporal y espiritual (especialmente en su admirable *Admonición sobre el Cuerpo y Sangre del Señor*). En la Eucaristía, Jesús se da a sí mismo para ser visto, para ser tocado, y para ser recibido, corporal y espiritualmente. Es el Espíritu Santo el que nos concede ver por medio de la Fe, el verdadero Cuerpo de Jesús, mientras nuestro ojo ve la hostia. Pero según Francisco, es el mismo Espíritu Santo quien recibe el Cuerpo y la Sangre de Jesús en los corazones de los fieles, donde Él habita. Se podría asimismo parangonar esta fe eucarística con la *"fides oculata"* de que habla Santo Tomás para significar cómo los discípulos de Jesús lo vieron después de su resurrección (III, q. 55, art. 2, ad 1).

En la comunión eucarística, nuestro cuerpo se convierte en el templo donde Jesús entra y habita, pero más profundamente aún, su Cuerpo es el Templo en el que Él nos hace entrar y habitar. Un día, después de haber dicho las palabras de la liturgia antes de la comunión: "Señor, yo no soy digno de que entres en mí", Catalina escuchó la respuesta de Jesús: "Pero yo soy digno de que tú entres en mí" (*Vida de Catalina*, escrita por el B. Raimondo, 1. II, c. VI).

Luego, segunda etapa, después de la muerte, la comunión con el Cuerpo y la Sangre de Jesús no cesa, pero se la vive de un modo nuevo. Lo que cesa es la eucaristía en cuanto sacramento de la fe, en el cual el verdadero Cuerpo de Jesús y su verdadera Sangre están como escondidos bajo el velo de la especie del pan y del vino. Después de la muerte, en la clara visión, este velo de la fe es quitado, y la misma comunión en el Cuerpo y la Sangre de Jesús es vivida en el cara a cara,

en la visión de su Cuerpo glorioso y de la Divinidad siempre unida a este Cuerpo. El alma separada de su propio cuerpo es unida de un modo nuevo con el Cuerpo de Jesús. Catalina enseña esto de manera espléndida en la *Carta 273* al Beato Raimundo de Capua. Esta carta es el texto más famoso de la santa, una de las expresiones más impresionantes de su maternidad espiritual. Catalina dio realmente a luz para la vida eterna a un hombre desesperado, condenado a muerte injustamente, en plena rebelión contra Dios y contra los hombres. Con toda su ternura maternal, la santa lo llevó a Jesús, de modo tal que lo hizo aceptar sus ejecución capital como el momento de las bodas eternas con el Cordero. En este momento trágico, Catalina está tan cercana a él, como para recibir su cabeza en sus manos. Pero enseguida después de esta realidad horrible, la santa ve la realidad maravillosa que se realiza en el cielo, esto es, en el Cuerpo glorioso de Jesús. Esta alma, separada de su cuerpo, se une para siempre al Cuerpo de Jesús, entrando y permaneciendo en su Costado abierto, sumergida en su Sangre. Como el buen ladrón del evangelio, al que Jesús había prometido: "hoy estarás conmigo en el Paraíso" (Lc 23,43), este condenado a muerte entra en el Paraíso que es el Cuerpo de Jesús. Y Catalina lo parangona a la esposa en el día de sus bodas, cuando entra en la cámara de su Esposo. Esta cámara es siempre "la caverna del Costado de Jesús", lugar de la Iglesia Esposa en el cielo como en la tierra. Justamente al comienzo de la misma carta, Catalina decía a Raimundo: "Quiero que os encerréis en el costado abierto del Hijo de Dios... allí la dulce esposa descansa en el lecho del fuego y de la sangre". El alma separada de su cuerpo es, pues, ya bienaventurada, porque ve a Dios estando íntimamente unida al Cuerpo de Jesús. Sin embargo, le falta aún su propio cuerpo.

Se necesita, pues, la tercera y última etapa de la comunión con el Cuerpo de Jesús, en la futura resurrección de la carne. Sólo entonces y para siempre, nuestro cuerpo glorificado se unirá totalmente al Cuerpo glorioso de Jesús. Catalina habla de ello en forma espléndida en el capítulo 41 del *Diálogo*: "Te hablaré del contento que tendrá el cuerpo glorificado en la gloriosa humanidad de mi Unigénito Hijo, lo cual os da certeza de vuestra resurrección. Se regocijarán en sus llagas, cuyas cicatrices se ven recientes y frescas en su cuerpo, las cuales gritan continuamente misericordia a Mí, sumo y eterno Padre, para que vosotros todos seáis conformes a Él en la gloria: ojo con ojo, mano con mano, todo será conforme con el Verbo mi dulce Hijo".

Este total conocimiento de Jesús nos ha sido prometido, es el objeto de la esperanza de la Iglesia, pero la alegría de la Iglesia y nuestra alegría radica en estar seguros, en la fe, que este conocimiento total existe ya: así María conoce a Jesús como es conocida de Él.

LA DIMENSIÓN DE LO SAGRADO EN EL PENSAMIENTO DE JOSEF PIEPER

P. ALFREDO SÁENZ

NUESTRA época pareciera haber erradicado de su cosmovisión la categoría misma de "lo sagrado". Incluso en vastos sectores de la Iglesia avanza de manera incontrastable el proceso de desacralización, sea por incomprensión de lo que denota lo sagrado, sea por reluctancia expresa contra lo que implica la sacralidad.

Josef Pieper ha predileccionado este tema en sus escritos. Varios de ellos fueron recopilados en una pequeña obra bajo el titulo *¿Qué significa sagrado? Un intento de clarificación* (Rialp, Madrid 1990). En el presente artículo expondremos su pensamiento, con algunas acotaciones relativas a lo que sucede en la actualidad.

Para el filósofo alemán el proceso desacralizador no es tan sólo algo adventicio que acaece en nuestro tiempo, sino que se ha vuelto un "objeto programático", una suerte de bandera. La mayor paradoja es que dicha bandera es hoy enarbolada por numerosos teólogos, como si se tratase de un signo de progreso, de maduración social y eclesial. Algunos sostienen que Cristo ha santificado el mundo entero y por tanto "todo es sagrado". Otros, a la inversa, afirman que Cristo ha liberado al mundo de imaginarias sacralidades, devolviendo a los hombres a su verdadera "mundanidad", por lo que los cristianos deberían alegrarse de que ya no exista siquiera la categoría de "lo sagrado", concepto medieval, totalmente superado. Dos pueden ser las consecuencias de dichas elucubraciones: o que todo es sagrado, o que todo es profano. Ambas afirmaciones, a pesar de su aparente contradictoriedad, concluyen y coinciden en lo mismo: el rechazo de la distinción entre lo sagrado y lo profano.

Se califica de "retardatario" y "fundamentalista" a quien quiera se atreva a mantener en alto la noción de lo sagrado. No hace mucho un obispo le decía a un amigo mío que le hablaba de la "música sagrada", que ya no era posible afirmar la existencia de una música tal; en el fondo de dicha aseveración se ocultaba la certeza de que el concepto mismo de sagrado es un concepto perimido. Esta idea es compartida, como lo acabamos de decir, por no pocos teólogos católicos de nuestro tiempo.

No hay un lenguaje sagrado, no hay gestos sagrados, no hay edificios sagrados, diferentes a una fábrica o a una oficina, el sacerdote no es una persona sagrada, consagrada para realizar los misterios. De ahí la conveniencia de volver sobre el concepto de lo sagrado, de la mano de ese gran filósofo católico que fue nuestro querido Josef Pieper, recientemente fallecido.

1. Qué es lo sagrado

Cuando se trata de este tema, lo primero que salta a la vista es la distinción e incluso oposición entre lo sagrado y lo profano. Pero enseguida hay que aclarar que no se trata de una oposición como la que existe entre lo bueno y lo malo. La palabra *profano*, según su significación original parece indicarlo, no entraña nada negativo. Si *fanum* es lo sacro, *profano* es lo que está "delante de lo santo", a las puertas de lo sagrado. Aclaremos más esta dicotomía tradicional. En el mundo griego, la palabra *hagios*, con que los helenos designaban lo santo, se oponía propiamente a común, corriente. Un templo dedicado a la divinidad se edificaba en un lugar especial, inusual. En el ámbito romano, el término *sancire*, de donde se deriva el adjetivo *sanctus*, tan cercano a sacro, significa deslindar, hacer inviolable mediante un acto religioso, consagrar. Cuando los antiguos romanos querían construir un templo delimitaban un lugar, que quedaba al cubierto de toda posible profanación, un lugar "sagrado". Eso es lo que significaba la palabra en el mundo greco-romano. Y lo que acontecía con los templos, era también aplicado a las fiestas. Si los templos delimitaban un espacio peculiar, las fiestas delimitaban un tiempo especial, eran tiempos sagrados, precisamente porque se diferenciaban de los días comunes. Posteriormente la Iglesia asumiría este concepto de lo sagrado, elevándolo a un nivel trascendente.

Según puede verse, hay una "frontera" que divide lo "sagrado" de lo "profano", lo excepcional de lo habitual. Sin embargo, reiterémoslo, sería falso deducir de ello que la palabra "profano" es sinónimo de algo malo, como si lo que estuviese "fuera" del "recinto reservado" fuera necesariamente perverso, o que en él uno pudiese hacer lo que quisiere. Al fin y al cabo, Dios es el autor de ambos recintos, el sagrado y el profano. Y Dios hizo bueno todo lo que creó, de acuerdo a lo que se lee en el Génesis. Con todo, la distinción está en pie, por lo que los hombres se sienten inclinados a comportarse en el interior de los recintos sagrados de manera distinta a como lo hacen en los lugares profanos, por ejemplo un mercado, o la calle; otro es el modo de hablar, el tono de la voz, los gestos y actitudes...

A juicio de Pieper existe un parentesco indisoluble entre el mundo de lo sacro y la *celebración cultual*. La acción sagrada, la que se realiza en el recinto sacro, es algo que se "celebra". Este verbo, también de origen pagano, ha entrado en el lenguaje litúrgico cristiano para indicar que la acción que se realiza en el templo no es una acción corriente. Es una acción, precisamente, "sagrada". No en vano decía Santo Tomás que "sagrado" es lo que se ordena al culto divino. Si se da una peculiar presencia de lo divino en el mundo de los hombres, ello se concreta de la manera más intensa en la "acción sagrada", con su cortejo de personas, lugares, tiempos, lenguaje, gestos e instrumentos, todos ellos también "sagrados".

En la misma línea debe ser puesta la estrecha relación que media entre lo sagrado y lo *sacramental*, ambas palabras de idéntico origen semántico. Son sacramentales aquellas realidades sensibles que no sólo significan algo sino que hacen realidad lo que significan: el perdón de los pecados, la presencia real del cuerpo de Cristo, etc., y ello no en virtud del celebrante humano, ni de los elementos empleados, sino del poder de Dios que es, en última instancia, el que obra en la acción sacramental. Si el sacramento no incluyera la actuación extraordinaria de lo divino, de poco serviría; no sería sino una pieza del folklore religioso, o una expresión sentimental del hombre.

Bien señala Pieper que lo que se esconde en el fondo del programa de "desacralización", su última raíz ideológica, es la negación de la sacramentalidad, considerándose la liturgia como una acción meramente humana, según un ritual que depende casi enteramente de quien la celebra. Y así somos testigos de Misas que, con olvido de su carácter sacrificial, parecen encuentros meramente humanos, en torno a una comida vulgar. El sacerdote saludará al comienzo con un cordial "buenos días", tratando de que el discurrir de la ceremonia sea normal, "profano". Todo en un aire festivo, simpático, pero de ningún modo sacral. Vuélvese así ininteligible la antigua práctica cristiana de restringir a los creyentes la participación en el sacrificio, permitiéndose la presencia de los catecúmenos tan sólo al comienzo de la ceremonia. Ahora todo es común a todos, las fronteras desaparecen, no hay confines entre lo sacro y lo profano.

Cuando se habla de la necesidad de un ritual, previamente establecido, de formas hieráticas, es decir, sagradas, enseguida se objeta que ello parece más propio del teatro que de la liturgia, convirtiéndose a ésta en una ceremonia vacía, puramente formalista, del todo extraña a la realidad cotidiana y cambiante. Debemos conceder que la liturgia tiene algo de teatral, o mejor, de dramatúrgico. Pero ¿acaso es ello incompatible con la acción sagrada? No parece impropio recurrir tanto a la poesía como al arte para expresar lo que la razón percibe con dificultad. Agudamente señala Pieper que el programa de desacralización

hoy en marcha, que tiende a eliminar cualquier tipo de frontera entre lo sagrado y lo profano, recuerda algunas corrientes literarias de nuestro tiempo, que niegan la diferencia entre poesía y no-poesía, recusando de este modo la realidad misma de la poesía. Una tesis parecida sostuvo Bertold Brecht, cuando denunciaba la poesía como una huida al mundo de la ilusión; lo único que existe es la prosa de la lucha de clases. Algo semejante se esconde en quienes pretenden reducir la filosofía a una ciencia exacta, sobre la base de que reflexionar sobre el ser en su significación última es algo carente de sentido; el único contacto lícito con la realidad se logra mediante las ciencias exactas, fundadas en la experiencia, con lo que de hecho están negando la filosofía. Habría, así, una diferencia puramente verbal entre prosa y poesía, entre ciencia y filosofía, entre profano y sagrado.

Quienes piensan de esta manera no podrán comprender el sentido de la sacralidad, incapacitados para percibir el lenguaje del *símbolo*. Entendiendo que el hombre debe obrar siempre con un sentido utilitario, en orden a fines muy concretos, les será difícil comprender que un hombre pueda encender un cirio no para iluminar un cuarto sino para dar realce y solemnidad a un momento dado, o para dar pábulo a la adoración o acción de gracias. Sin la recurrencia del símbolo es imposible acceder al mundo de lo sacro, es imposible captar el lenguaje sagrado, los gestos sagrados, así como la verdadera poesía, sujeta a reglas y medidas, único medio de trascender la cotidianeidad.

Agreguemos una última consideración para cerrar este apartado. Lo sagrado, al arrancar al hombre del trivialismo de lo cotidiano, lo impele a que salga de sí hacia lo metaempírico e incluso metahumano. El prefacio de la llamada "Misa de Gallo", en la noche de Navidad, incluye un término esclarecedor a este respecto, el verbo *rapi*, que significa "ser arrebatado", separado del aquí y ahora, camino a lo sobrenatural. "Porque gracias al misterio del Verbo hecho carne, la luz de tu gloria brilló ante nuestros ojos con nuevo resplandor, para que, conociendo a Dios visiblemente, seamos por Él arrebatados (*rapiamur*) al amor de las cosas invisibles". No se trata de un menosprecio indebido del tiempo presente, sino de su superación, realizando una suerte de "éxtasis", es decir, de salida del propio yo, en orden a transponer el umbral de la trascendencia. La acción sagrada en esta tierra constituye así un anticipo e incoación de la vida eterna.

2. El sacerdote, hombre consagrado

Apliquemos ahora, siguiendo también a Pieper, el concepto de "sagrado" al sacerdote. Porque aun en el caso de que él mismo lo olvidare, el sacerdote es un hombre sagrado. Con frecuencia, cuando se habla

de él, la gente se refiere a *lo que hace*, a los oficios que realiza, a las tareas que tiene entre manos, pero muy raramente a *lo que es* en su ser más profundo.

Dos palabras, de fecunda y añeja prosapia, ha relacionado la tradición de la Iglesia con el sacerdocio: las palabras *dedicatio* y *consecratio*.

La más primitiva de ellas, que sirve de presupuesto para la otra, es la palabra *dedicatio*. Dicho término se puede aplicar a personas o a cosas. Así hablamos de ministros "dedicados", iglesias "dedicadas", cálices "dedicados"... La palabra significa que lo que se ofrece, y si se trata de una persona, el que se ofrece, queda sustraído para siempre a su empleo u ocupaciones habituales. Pero ello no basta para que se transforme automáticamente en *res sacra*. Podría permanecer aún en el ámbito profano, quedando simplemente "dedicado" a un fin más allá de lo habitual o del servicio individual. Para que algo pase a ser *res sacra* se requiere la *consecratio*. Aquella cosa o persona deberá ser "consagrada". Tal acto no es algo privado ni el fruto de una decisión meramente humana, sino que se funda en una autoridad más alta, que es la que consagra.

Digamos entre paréntesis que la palabra "consagración" ya era un término frecuentado en el lenguaje sacro de los antiguos romanos. Y también en el Antiguo Testamento. Por ejemplo en Ex 29, 1, se dice respecto de Aarón y sus hijos, que habían de ser "consagrados" sacerdotes, y de Jeremías que fue "consagrado" profeta desde el vientre de su madre (cf. Ecli 49, 9). La palabra *"consecratio"* pertenece, pues, al pensamiento natural en cuanto concepto precristiano. Lo mismo acontece con las palabras "símbolo", "sacrificio" y otras. Sólo que en el cristianismo dichas palabras son trascendidas inmensamente, así como la gracia asume la naturaleza y la eleva.

Si aplicamos lo antedicho al sacerdote, advertimos que este primero ha sido "dedicado", es decir, se ha autodonado, renunciando a los quehaceres que le son habituales al hombre común para abocarse a una sola cosa: el servicio de Dios. A ello se "dedicará". Pero no le basta su decisión personal. El sacerdocio no es comparable a las otras profesiones, que el hombre elige libremente, por exclusiva determinación suya. Para el sacerdocio se requiere la *consecratio*, o sea, un acto que sólo realiza Dios por ministerio del obispo, al que se llama precisamente "consagrante". Gracias a dicha acción, Dios acepta aquella *dedicatio*, y a través del obispo impone sus manos de manera definitiva sobre el que ahora consiente en ser consagrado de por vida.

Como se ve, las distintas misiones que luego ejercerá el sacerdote son de algún modo secundarias, no transforman su persona. Lo que realmente lo afecta en su napa más profunda es la consagración, por la que se tranforma en una persona sacra. Trátase de una cualidad objeti-

va, que lo toca a fondo, lo marca, de manera independiente a su dignidad subjetiva, a su capacidad intelectual o espiritual. Gracias a la consagración, que no es propiedad suya, Dios se sirve de él, así como él mismo se vale de un cáliz consagrado o de una patena consagrada para celebrar el Santo Sacrificio. La consagración, que no puede ser jamás reiterada, es imperdible, aun en el caso de que el sacerdote sea completamente infiel a su transformación interior. Por eso resulta lamentable que cuando se habla del sacerdote, sobre todo en estas últimas décadas, se haga referencia más a sus misiones y trabajos apostólicos, que al sacramento que lo ha ungido. Es cierto que en razón de su "ordenación" –palabra no demasiado sugestiva, ya que parece relacionarse con algo meramente administrativo en orden a una determinada función– el sacerdote queda abocado a actividades determinadas. Pero el sacramento del Orden apunta a algo muy superior.

Demos un paso ulterior. Si bien su cualidad de "consagrado" afecta a la persona del sacerdote de una manera incomparablemente más honda que lo que podría hacerlo una misión cualquiera que el obispo le confiara, hay que decir algo más, y es que dicha consagración queda particularmente ennoblecida por su especial atingencia con un poder sublime que el sacerdote recibe en la ordenación, el poder de celebrar la Sagrada Eucaristía *in persona Christi*. Por su consagración, el sacerdote se ordena inmediatamente a dicha celebración sacrificial.

Pieper se aboca a considerar lo que significa la fórmula *"in persona Christi"*. Señala cómo la idea de actuar en persona de otro se encuentra por doquier en el lenguaje humano, es una idea natural, muy antigua, anterior al cristianismo. La palabra *persona*, que los romanos usaban para designar la "máscara", se empleaba especialmente en el vocabulario propio del teatro, donde los actores se ponían las máscaras de aquellos a quienes representaban. También se estilaba en el mundo de la justicia, por cuanto los jueces, al pronunciar su dictamen, revestían atuendos no habituales. En ambos casos, lo que se buscaba era indicar una representación, o mejor, una especie de identificación. San Pablo recurrió a esta expresión: "Yo os he perdonado en la persona de Cristo", les dice a los corintios (2 Cor 2, 10), lo que fue entendido por la tradición: "no por mi propio poder, sino por el poder de Cristo", o también "en lugar de Cristo".

Para interpretar mejor este *"in persona Christi"* del sacerdote son convenientes algunas distinciones. Si alguien dice, por ejemplo, en una conversación: "ser o no ser, he ahí la cuestión", está obviamente citando a Shakespeare, pero si se trata de un actor que declama desde las tablas aquellas palabras, entonces ya no está citando sino actuando "en persona de Hamlet", al que representa, identificándose en cierta manera con dicho personaje. Si un grupo de cristianos está reunido en una casa de familia y el sacerdote allí presente lee el relato de la institución,

cuando pronuncia las palabras que dijo Cristo: "éste es mi cuerpo", está solamente citando. Algo semejante sucedería si en la primera parte de la Misa, la liturgia de la palabra, le tocara leer esas mismas palabras al proclamar el Evangelio del día. Pero cuando las pronuncia en el momento de la consagración, la cosa cambia sustancialmente, aquellas palabras ya no son narrativas sino eficaces de lo que expresan. En verdad eso que tiene entre manos deja de ser pan y se convierte en el cuerpo de Cristo. Entonces está hablando y actuando estrictamente *in persona Christi*, en una real identificación que supera radicalmente las relaciones del actor con el personaje al que representa. Como si el sacerdote prestara sus labios para que Cristo mismo siga pronunciando, por su intermedio, las palabras consagratorias, con la misma fuerza con que lo hizo en la Última Cena.

Tal es la actuación más sublime del sacerdote, como hombre sagrado, consagrado, su identificación más estrecha con Cristo. Enseña Santo Tomás que la Eucaristía es de tal dignidad que sólo puede realizarse por alguien que obra *"in persona Christi"*. En los demás sacramentos, el sacerdote habla en nombre propio: "yo te bautizo", "yo te absuelvo"; son palabras suyas, no es Cristo quien las pronuncia, ni son palabras de Cristo. Pero, como bien observa Pieper, el hecho de que las palabras por las que el sacerdote consagra el pan y el vino sean palabras de Cristo no significa que no sean también palabras suyas. Las hace suyas; más aún, no sólo no prescinden de la persona concreta del sacerdote sino, al contrario, la exigen al máximo.

Ese actuar *"in persona Christi"* debe manifestarse hasta en el tono de las palabras, en los gestos, e incluso en el atuendo. El hecho de revestirse para celebrar la Santa Misa está expresando que durante la acción litúrgica el sacerdote se arranca de la profanidad, y no habla como persona privada, como fulano de tal, sino en nombre de Cristo. Por eso no es irrelevante, ni sólo falta de buen gusto el que, como individuo privado cualquiera, celebre así nomás, dejando de lado algunos ornamentos, e incluso todos, como se ve ahora con no poca frecuencia, o se dirija a la comunidad con los saludos habituales en la calle, cosa que sería del todo impropia para un actor de tragedia desde el escenario, o después de la Misa, sin sacarse los ornamentos, salga al atrio para saludar a los fieles y hablar con ellos del tiempo o de los sucesos del día. Una persona le contó a Pieper que los indios de Nueva México, una vez que se ponen las vestiduras ceremoniales para sus danzas sagradas, prescinden de los allí presentes y rehuyen toda conversación corriente.

Esto es lo que funda la sacralidad del sacerdote, el poder obrar *"in persona Christi"*, cosa imposible para los laicos, que no están consagrados. Es cierto que también ellos participan de alguna manera en el sacerdocio, en virtud de lo que se llama el sacerdocio común de los fieles,

pero lo que diferencia este grado de sacerdocio con el del presbítero es algo esencial, a saber, la capacidad que éste ha recibido de re-presentar a Cristo. El laico no puede obrar *"in persona Christi"*. Ello está reservado al sacerdote.

Pieper concluye sus consideraciones distinguiendo entre lo que llama "la acción propiamente sacerdotal" y "las actividades del sacerdote". Los antiguos decían que hay dos tipos de actos en el hombre, los actos específicamente humanos, *actus humani*, y los actos del hombre, *actus hominis*. El hacer la digestión, por ejemplo, es un acto del hombre, pero no es un acto propiamente humano. De manera semejante hay que distinguir entre lo que es acción peculiar del sacerdote y otras actividades que le son ocasionales.

Tres son los ámbitos en que se puede desarrollar la actividad del sacerdote. El primero es el esencial, al que ya nos hemos referido, y se expresa en aquella taxativa frase de Santo Tomás: "Los sacerdotes son consagrados para realizar el sacramento del Cuerpo de Cristo", lo que se ve corroborado por el Vaticano II cuando dice: "Los sacerdotes ejercen su ministerio sagrado sobre todo en la celebración de la Eucaristía".

El segundo ámbito, subordinado al anterior, incluye la administración de los otros sacramentos y todo lo que se llama "pastoral", la predicación, la enseñanza en todas sus formas, etc.

El último campo es el de las actividades aparentemente seculares. Lo fundamental es que todas ellas se ordenen al ámbito primario del ministerio sacerdotal, como lo ha indicado también el último Concilio al decir que la Eucaristía es "el fin de todas las actividades de la Iglesia". El trabajo en el campo socio-político, si puede ser actividad legítima de un sacerdote, no es con todo una actividad sacerdotal en sentido estricto. Un caso de divorcio entre dicho trabajo y la celebración de la Santa Misa, un caso extremo, por cierto, fue el del P. Camilo Torres que cuando decidió abocarse a la política violenta entendió que debía renunciar a celebrar la Sagrada Eucaristía.

3. El Templo como espacio sagrado

Al tratar este tema, Pieper comienza sus consideraciones con el recuerdo de una pregunta que alguien le hizo estando en Frankfurt: "¿Por qué en una iglesia no se puede fumar?". Cuando leí esto, que parece chocante, vino a mi memoria algo que me contaron hace un tiempo, y es que en cierta ocasión un sacerdote exhortó a sus fieles a acercarse fumando a comulgar, como para mostrar mejor su familiaridad con Cristo. En sentido inverso, quedé impresionado cuando, algunos años atrás, haciendo cola en la Plaza Roja de Moscú para ver los restos de Lenin, advertí que la policía prohibía fumar a los que estaban

en la fila por respeto al fundador del Estado Soviético. En ambos casos, el de Frankfurt y el de la Plaza Roja, la razón de dicha prohibición no era la mayor o menor oportunidad, ni el pensamiento de que fumar es algo perjudicial a la salud. Lo que se quería señalar era la existencia de una frontera, de una línea divisoria que separa un lugar y un tiempo determinados de los lugares y tiempos comunes. Bien decía Bertold Brecht que un hombre con un puro en sus labios durante la representación de Shakespeare "podría causar el ocaso de la cultura occidental".

Esta idea se encuentra en todas las culturas, la idea de que existen umbrales que dan acceso a otros ámbitos, donde el comportamiento es distinto del habitual. Quien entra en una mezquita, por ejemplo, debe quitarse los zapatos, para no manchar el recinto sagrado con el polvo del camino. Y cuando uno se aproxima al Muro de los Lamentos, debe cubrirse la cabeza. Es la conciencia de lo que los griegos llamaban *hagios*, que quiere decir lo *santo*, en contraposición a *koinos*, que significa lo común, lo usual. Entre ellos había trozos de tierra que pertenecían a los dioses, donde se encontraba el templo o el altar, lugares estrictamente cerrados a los profanos. En el ámbito romano, el verbo *sancire*, de donde proviene el termino *sanctus*, santo, significaba también "fijar límites". Con el término *sanctio* los antiguos romanos entendían la delimitación de los lugares sagrados y su defensa de las violaciones o contactos profanos. Lo "sagrado" es siempre algo puesto aparte.

Pieper nos ofrece otro recuerdo familiar. En cierta ocasión, un novel párroco de una gran ciudad, al ver que los jóvenes no acudían a Misa, resolvió celebrarla en el club de la parroquia. Si no vienen a la predicación, pensaba, por qué no ir donde ellos están sentados. Su deseo era loable; quería ser escuchado e ir donde se lo escuchase, aunque fuera una discoteca. No otra cosa hizo Sócrates en el ágora de Atenas, y el mismo San Pablo cuando se dirigió al Areópago, sin esperar que lo buscasen. Sin embargo, comenta Pieper, hay que recordar que el cristianismo no es sólo un lenguaje sino también una realidad. Se debe ir a la iglesia no porque allí se predique sino porque allí *sucede* algo.

Para eso precisamente está la iglesia, el templo, un lugar esencialmente sagrado. Algunos han sostenido que los templos deben renunciar a la sacralidad, ya que, lo queramos o no, estamos en un tiempo en que ha triunfado lo profano, un tiempo post-sagrado. Para entender el error de dicha postura debemos volver a la distinción entre sagrado y profano. Profano, como lo hemos señalado, no significa algo malo, el reino del demonio; es, sencillamente, el mundo que está ante las puertas del santuario, el mundo de la calle, del hogar, del mercado, del deporte, de las diversiones, mundo que pertenece a la realidad creada por Dios o construida por el hombre cumpliendo el mandato de Dios de que enseñorease la creación. Cuando Jesús sacó el látigo en el templo de Jerusalén no lo hizo porque se opusiera al cambio de dinero, ni a la venta de palomas,

sino sólo porque no era ese el lugar adecuado para dichos menesteres: ¡Esto es la casa de mi Padre y no un mercado! Algo semejante nos enseña San Pablo cuando refiriéndose a la cena eucarística que celebrarban los corintios y a los desórdenes que allí solían acontecer, les dice: ¿Acaso no tenéis vuestras casas donde podéis comer y beber? (1 Cor 11, 22), lo que a juicio de Santo Tomás significa que en la casa de Dios no son pertinentes las acciones comunes, ya que está destinada a las acciones sagradas. A la diferencia de lo sagrado y lo profano se siguen normas distintas de comportamiento. Lo sagrado no puede tener lugar en cualquier sitio.

Por eso en el Pontifical Romano se incluye una liturgia consagratoria de las iglesias bajo el título de "De ecclesiae dedicatione et consecratione". Y en la Introducción General del nuevo Misal, se prescribe que "las iglesias deben ser solemnemente consagradas". Ya hemos diferenciado los respectivos sentidos de las palabras "dedicación" y "consagración". La consagración de una iglesia es completamente diferente de la bendición de una autopista o de un barco, que sólo significan la vía libre para su uso y el pedido de la ulterior benevolencia de Dios para con quienes los usen. Por la consagración, un edificio se vuelve *res sacra*, convirtiéndose en algo que antes no era, un espacio sagrado sustraído a la vida habitual y destinado a las cosas santas.

Actualmente se insiste en que las iglesias nuevas que se construyen deben insertarse más que antes en el entorno de la ciudad, diferenciándose lo menos posible de los demás edificios. Es cierto que en las épocas de Cristiandad, la iglesia se incoporaba al conjunto urbano, o mejor, la ciudad entornaba a la iglesia, pero no por ello ésta perdía su estilo sagrado, asemejándose a las casas contiguas. Aun entre nosotros, en las reducciones guaraníticas, la casa de Dios, plenamente integrada en el conjunto, era la principal del pueblo, notoriamente más alta que las de los indios y de la comunidad religiosa que la atendía. No en vano estaba dedicada al Altísimo. Lo que hoy se entiende por "inserción" es otra cosa, un cierto deseo de que el templo pase poco menos que inadvertido. Grave error, que no sólo atenta contra la majested de Dios y la realeza de Cristo, sino contra los mismos hombres, ya que son ellos los primeros que están necesitados de que la casa de Dios sea distinta de las demás casas. Y esa diferencia debe hacerse arquitectónicamente visible.

Con mucha verdad y no poca belleza compara Pieper lo que acabamos de decir con lo que sucede en el campo de la poesía y del filosofar. Si se exigiera a la poesía que expresase sólo el lenguaje corriente y trivial, o a la filosofía que en vez de ocuparse de temas "inútiles", se "insertase" en el ámbito de las investigaciones científicas y las ciencias exactas, entonces la existencia no sólo se empobrecería, sino que se tornaría realmente ihhumana. El edifico sacro deberá sustraerse al ámbito de lo habitual y reservarse al culto divino, para lo cual es preciso que tenga lí-

mites, muros divisorios, e incluso atrio y pórtico, si así conviene, que lo separen de la actividad habitual, consagrándolo exclusivamente al culto divino. Esto es esencial no sólo en orden a salvaguardar la sacralidad del templo, sino también para que la vida del hombre siga siendo humana y trascendente, máxime en una civilización inmanentista, que proclama el primado de lo útil. El hombre, para seguir siendo tal, debe tener lugares y momentos que lo liberen del estrépito acústico y óptico de los semáforos y supermercados, permitiéndole encontrar espacios de silencio y de meditación de las realidades trascendentes, que en última instancia son las que fundan la existencia humana y en las que ésta debe alimentarse siempre de nuevo.

Por eso el arquitecto, al proyectar un templo, no puede hacer lo que se le dé la gana, ni limitarse meramente a crear un espacio "funcional". Más allá de las categorías utilitarias, estilísticas o estéticas, deberá atender a la finalidad sacra del edificio, recurriendo si es menester a teólogos de sólida doctrina, como por otra parte lo hace cuando proyecta una escuela, una clínica, un banco, donde debe consultar a los entendidos en tales menesteres.

¿Y qué es propiamente lo sacro en la arquitectura cristiana? Una atmósfera especial, inefable, capaz de infundir a la vez el temor de Dios y la fascinación de Dios, sentimientos ambos que a juicio de Rudolf Otto son los que integran conjuntamente la experiencia de lo sagrado. La iglesia no es, como se ha dicho, un bien de consumo; más aún, es lo contrario de un bien de consumo, así como lo que acontece en la acción sagrada es lo opuesto a la utilidad. Y ello tiene que hacerse visible por el arquitecto. Más allá de toda aptitud funcional, que debe ser tenida en cuenta, por cierto, el arquitecto ha de entender que su obra es esencialmente *simbólica*, es decir, capaz de expresar realidades invisibles a través de elementos perceptibles. El templo está en continuidad con el misterio de la Encarnación, es Dios que de algún modo se sigue haciendo carne a través de la materia del edificio.

El templo se ordena, como se sabe, a la celebración cultual de los misterios, sobre todo al Santo Sacrificio de la Misa, donde Cristo se hace real y físicamente presente entre los hombres, cosa que está más allá de lo que acontece diariamente en el mundo de la profanidad y resulta absolutamente inhabitual. Por cierto que la proclamación de la Palabra integra también el culto eucarístico. Pero dicha proclamación puede realizarse no sólo dentro del templo sino también fuera, donde se desenvuelve la vida cotidiana, no requiriéndose necesariamente un lugar sagrado para dicho fin. De ahí la principalidad que tiene el altar en el conjunto del templo. Buenos teólogos, incluso protestantes, sostienen que la iglesia no es sino el espacio protector del altar, donde se prolonga el misterio de la encarnación de Dios. El altar y no el libro es lo más importante del templo. No en vano la consagración de una iglesia tiene como cen-

tro la solemne consagración del altar. Éste no es, pues, una pieza más del mobiliario, ni un lugar apto para apoyar utensilios y libros, una mesa más, sino la mesa del banquete cultual, a la vez que la piedra del sacrificio, prolongando los altares veterotestamentarios, y sobre todo la piedra que es Cristo, la víctima por excelencia, muerto en el altar de la cruz.

El templo se muestra así como el espacio donde se despliega todo el mundo de la sacralidad, el ámbito del arte sagrado, de la música sagrada, de los ornamentos sagrados... Hoy todo ello está cuestionado. En lo que se insiste es en la necesidad de ser actuales, de hacer templos para los hombres de hoy, los hombres post-sacrales. El anhelo de ser actual no es desdeñable. Pero hay que ver lo que se entiende por "actualidad". Como escribe Pieper, actual es no sólo lo que una época puede y quiere, sino también lo que esa época necesita. Actual puede ser lo que corrige los errores del tiempo. El Cura de Ars fue perfectamente actual cuando desde la profundidad de su fe enfrentó al racionalismo imperante en su siglo. Según Pieper: "Si nosotros vivimos verdaderamente en una época post-sacral (sea cual fuere su significado), entonces posiblemente lo sagrado es justamente algo actual, más actual ahora que antes". Otros insisten más que en la actualidad en la futuridad al edificarse nuevos templos: hay que pensar en el futuro, dicen. A lo que podemos responder que siempre las iglesias han sido construidas "para el futuro", aun la catedral de Chartres, a la que acuden cada año en peregrinación una multitud de estudiantes, 700 años después de que se terminara de edificar. Pieper trae a colación diversas experiencias suyas. Cuando asistió a las exequias de su hermano en la Rotonda de San Miguel de Fulda, del siglo XI, y oyó el *Requiem*; cuando el día de Corpus en Notre-Dame escuchó la secuencia *Lauda Sion*, compuesta siete siglos antes por un profesor de la universidad de París, Santo Tomás de Aquino, y que fue cantada por primera vez precisamente en aquella catedral; cuando en 1963 visitó en el Japón la iglesia martirial edificada por un discípulo de Gaudí, con fantasía plástica exuberante, cuyas torres tendidas como dos brazos humanos desnudos se alargan hacia el cielo, del que cayeron las bombas atómicas en 1945; comprendía que todo ello pertenecía al "hoy", el canto gregoriano, los textos y también las iglesias. Todo ello había sido concebido y levantado para albergar y entornar una "acción sagrada".

En el orden de la arquitectura no hay estilos fijos y definitivos. Como afirma el Vaticano II, la libertad de que goza el artista es grande, con un solo requisito: el respeto de la sacralidad del espacio consagrado y de la acción sagrada que el templo abriga dentro de sí. Si se salva esto, se salva lo esencial. De ello deduce Pieper que hay lugar para la sencillez externa, pero no para la mezquindad culpable, que a veces se identifica falsamente con el espíritu de pobreza evangélica, y que no es

sino uno de los síntomas de la falta de interés que nuestra sociedad secularizada muestra por las cosas trascendentes. No puedo dejar de recordar acá la humildad de las pequeñas capillitas de la Quebrada de Humahuaca y sobre todo de la Puna de Atacama, hechas con barro y paja, pero llenas de dignidad. Mas también cabe la magnificencia, que excluye el exhibicionismo superficial, pero da lugar a la posibilidad de que los hombres entreguen para la "casa de Dios" lo más valioso de lo que poseen, en testimonio de amor y de respeto. Ello está en estrecha relación con el sentido del simbolismo de que hemos hablado, con el valor de lo in-útil, de la ausencia de cálculo, del santo despilfarro, podríamos decir. El toque de campanas de las catedrales medievales nunca tuvo por fin principal señalar las horas o servir de aviso para alguna eventualidad. De lo contrario, la aparición del reloj pulsera lo habría hecho realmente superfluo. Siempre fue, y lo sigue siendo, una forma de júbilo sin palabras, un exceso y un derroche...

Triste sería el transcurrir de las horas del hombre sin la presencia de la sacralidad, concluye Pieper sus consideraciones. Si en la vida no hubiera más que bienes de consumo, sin nada in-útil de lo que uno pudiera gozar; si en el mundo no hubiera más que ciencias exactas, sin pensamiento filosófico alguno que permita abordar la globalidad de la existencia; si sólo hubiera diversiones, pero no fiestas auténticas; si la existencia fuese pura prosa, sin poesía ni música; entonces sólo nos quedaría desesperarnos, encerrados en un mundo "mundanal", sin la posibilidad de trascender, al menos cada tanto, el aquí y ahora de la actualidad histórica, hacia el ámbito sublime que Dios nos ha destinado.

Conclusión

Hemos ido exponiendo las principales ideas de Pieper acerca de la significación de lo "sagrado". Lo que ha ido sucediendo en los años posteriores a la publicación de la obra que hemos comentado, confirma y agrava su diagnóstico. La prescindencia del concepto mismo de lo "sagrado" y la lógica y consiguiente negación de la existencia de un "sacerdocio sagrado", de una "liturgia sagrada", de una "arquitectura sagrada", de una "música sagrada", de un "arte sagrado", ha herido seriamente la pastoral hoy predominante. Pareciera que se quisiese eliminar lo que queda de sacralidad en la Iglesia. Todos somos testigos de la progresiva y creciente desacralización de la liturgia, no sólo en el estilo de las formas arquitectónicas, sino también en el modo como se administran los sacramentos o se celebra la Santa Misa.

Se pensará que somos "inactuales" al bregar una y otra vez por la recuperación de la sacralidad. Pero, como nos lo acaba de decir Pieper, ella es valiosa no sólo por sí misma, para expresar la gloria y la majes-

tad de Dios, sino también porque constituye la mejor salvaguarda del hombre, de su impulso a la trascendencia, de modo que en una sociedad signada por el espíritu del mundo y por la inmanencia, sea capaz de sostener y fomentar, aunque sea heroicamente, su vida sobrenatural.

AL SEÑOR
DE LA PACIENCIA

Porque está tu esplendor
coronado de espinas,
es la rosa la flor
que más se te avecina.

Porque entrega la vid
su sangre en el lagar,
Tú pudiste decir:
Yo soy Vid de verdad.

Y porque la mujer
que sufre dando a luz,
por el que ve nacer
se olvida de su cruz,

nos pudiste explicar
por qué debías sufrir,
pues no es posible amar,
como Tú, sin morir.

Y rosa, vid, mujer,
reflejan esta ley
de amor y padecer
que les puso su Rey

para prefigurar
qué precio de dolor
tendría que pagar
el amor del Señor.

Todo el que aspire a amar
como Tú nos amaste,
ha de poder pasar
por lo que Tú pasaste;

por eso es que –quizás–
das tu amor con medida,

pues si nos dieras más
nos quitarías la vida.

¿Quién osará pedir
la gracia de ese don
si no puede sufrir
otra crucifixión?

Dale al espino rosas,
dale vino al lagar,
da hijos a la esposa,
da valor para amar.

Tú que a amar nos conduces
y a sufrir nos enseñas
fabricándonos cruces...
pero cruces pequeñas.

YO PECADOR...

A esta mano cerrada que golpea
mi pecho pecador y dolorido,
y llega como cierva que jadea
a beber en mi llanto contenido;

a este puño de duro pecador
que da como eslabón en pedernal
para encender el fuego de Tu amor
en las espinas de mi matorral;

a esta aldaba que bate mi portal
como un viejo acreedor, siempre al acecho
para cobrarme el mal que llevo hecho;

Tú le das la dureza del metal
para que pueda enderezar el mal
que tuerce los barrotes de mi pecho.

VENERACIÓN
DE LA CRUZ

¡Cruz! ¡Leño saludable
que trocó el agua de la muerte amarga.
Sumergido en la hondura,
portó la dulce carga: su adorable
carne mortal, que es pura
fuente caudal de un agua perdurable.

¡Oh blanda y dura roca
que mi dureza incrédula golpea!
Por mí de muerte herida
y para que le crea, con su boca
me hiere, para vida,
con besos de perdón y me trastoca.

¡Oh caudalosa fuente
que me envolvió en su transparente onda
y desde mis pañales
de ternura me ronda, y en mi frente,
aliviando mis males,
pone un beso continuo de relente!

¡Oh cruz de mi bautismo
donde lo enarbolaron mis pecados!
Arbol de dulce fruto,
que los jugos malvados de mi abismo
sacó al sol del collado,
enarbolándome consigo mismo.

P. HORACIO BOJORGE, S. J.

LIBROS RECIBIDOS

AA.VV., *100 años de la Encíclica «Rerum Novarum»*, Temas Cies 3, CIES, Buenos Aires 1991, 64 pgs.

AA.VV., *El desarrollo sustentable en la Argentina* (Quintas jornadas nacionales de Ética y Economía, CIES, Buenos Aires 1998, 207 pgs.

AA.VV., *Hasta cualquier momento... Card. Antonio Quarracino*, A.I.C.A., Buenos Aires 1999, 255 pgs.

AA.VV., *Jornadas Empresarias I*, Temas Cies 2, CIES, Buenos Aires 1990, 64 pgs.

ALONSO DE ESCOBAR, *Que sean uno*, Pórtico, Buenos Aires 1998, 104 pgs.

GERNOT y HARTMUT BÖHME, *Fuego, Agua, Tierra, Aire*, Herder, Barcelona 1998, 406 pgs.

H. POSININSKY y C. SCHAUMBURG, *¿Qué es la esquizofrenia?*, Herder, Barcelona 1998, 172 pgs.

HÉCTOR JUAN PICCINALI, *San Martín y Rosas*, Instituto Nacional de Investigaciones Históricas J. M. de Rosas, Buenos Aires 1998, 430 pgs.

JUAN RAFAEL LLERENA AMADEO, *El Vaticano y la Democracia*, Temas Cies 6, CIES, Buenos Aires 1994, 55 pgs.

JUAN RAFAEL LLERENA AMADEO, *Libertad de Enseñanza y Defensa de la Escuela Pública*, Fundación Bank Boston, Buenos Aires 1998, 18 pgs.

JULIO GARCÍA MARTÍN, *La Actividad Misionera*, Claretiana, Buenos Aires 1998, 414 pgs.

LEOPOLDO LUGONES, *Romances del Río Seco*, Pasco, Buenos Aires 1999, 350 pgs.

LLUIS DUCH, *Mito, Interpretación y Cultura*, Herder, Barcelona 1998, 541 pgs.

NORBERTO CHINDEMI, *Aníbal Atilio Rottjer*, Los Nacionales y Fundación Doctrina, Buenos Aires 1998, 142 pgs.

SALVADOR BORREGO, *La Cruz y la Espada*, México 1998, 122 pgs.

SEBASTIAN LLANSA, *La Antropología Platónica*, Cerider, Santa Fe 1998, 110 pgs.

LA SÁBANA SANTA

Horacio J. Boló [

Frente al misterio

El 28 de mayo de 1998 se cumplieron 100 años de un hecho que conmovió y conmueve a toda la cristiandad y a numerosos medios científicos.

El 28 de mayo de 1898 Secondo Pia toma las primeras fotos de la Sábana Santa y hacia la medianoche, cuando comienza a revelar los negativos, en ellos aparece la imagen fotográfica en positivo de un hombre. A simple vista se ve la silueta de un hombre visto de frente y de espaldas, con las manos cruzadas por delante, de color ocre amarillento sobre un fondo de color marfil. Es notable que a medida que uno se acerca a la tela la imagen desaparece: es necesario colocarse por lo menos a dos metros de distancia para apreciarla. (Veremos más adelante que este hecho tiene su importancia.) No existe ni se conoce ninguna tela antigua ni actual que contenga una imagen que actúe como un negativo fotográfico perfecto como sucede con la Sábana Santa.

A partir de este momento comienza un estudio científico e histórico profundo y vastísimo, que aún hoy no ha finalizado. No existe ningún documento histórico que haya sido estudiado en forma tan exhaustiva como el Santo Sudario y anticipando en algo nuestra conclusión, ningún dato, incluidas las pruebas del C 14, permiten afirmar que se trata de una falsificación hecha por mano del hombre. Sería imposible aquí dar cuenta de todos los trabajos realizados y dar los nombres, aunque sólo fueran los más importantes, de los estudiosos de reconocido prestigio internacional en las diferentes áreas del saber que jalonaron las investigaciones a lo largo de estos 100 años. Sólo mencionaré los hallazgos fundamentales y crea el lector que éstos están avalados personas que conocen en profundidad los temas sobre los que hablan o escriben.

[Horacio J. Boló es médico, especialista en Hematología y Hemoterapia. Estudió su especialidad en París bajo la dirección del profesor Jean Bérnard y la ejerció en el Hospital Privado de la Comunidad de Mar del Plata y en CEMIC, en Buenos Aires. Actualmente vive en Azul.

¿Qué nos muestra la Sábana Santa?

A simple se vista se ve un gran lienzo de lino, de aspecto satinado (veremos que estos es importante) hilado a mano, que mide 4 metros y 32 cm de largo y 1 metro y 10 cm de ancho. En él está grabada la imagen de un cuerpo humano de espalda y de frente. Dicho cuerpo, que mide aproximadamente 1,80 m. de estatura, fue depositado sobre el lienzo apoyando los pies en uno de sus bordes y fue pasado luego por sobre la cabeza, cubriendo luego el frente hasta llegar de nuevo a los pies. Los rasgos de la imagen sugieren claramente que el hombre en cuestión murió crucificado, es más, sufrió antes de su muerte exactamente los mismos castigos y lesiones que nos relatan los Evangelios que sufrió Jesús. Las manchas de sangre que cubren la cabeza por delante y por detrás y las manchas de la frente corresponden exactamente con las que dejarían una corona de espinas. Presenta lesiones en el rostro y en las rodillas acordes con las caídas relatadas por los evangelistas. Visto por detrás la espalda, las caderas y los muslos muestran las marcas que hubiera dejado una feroz flagelación con un látigo (el *flagrum*) que usaban los romanos en la época de Jesús. Visto por delante a nivel del torso, en su parte inferior derecha se aprecia una mancha de sangre importante debida a una lanza clavada en el costado. La muñeca presenta una herida de la que manó sangre y es notable que los regueros de sangre dejados en el brazo por esta herida corresponden con exactitud al fluir de la sangre bajo los efectos de la gravedad con los movimientos que realiza el crucificado para poder respirar. Cabe destacar que los pulgares no se ven: esto se debe a que al pasar un clavo por el lugar de la herida, el pulgar se flexiona sobre la palma de la mano y queda oculto cuando es visto de frente. Una herida de caracteres similares se ve a nivel de los pies. Por debajo de la rodilla no se ven signos de que los huesos de las piernas hayan sido lesionados (recordemos que los Evangelios nos dicen que a Jesús no se le fracturaron las piernas, procedimiento destinado a abreviar la agonía de un crucificado). Visto por detrás, a nivel de los hombros, hay lesiones compatibles con las que hubiera dejado un peso muy grande rozando con la piel (llevó el travesaño de la cruz sobre sus hombros). Además se observan marcas dejadas por el incendio que ocurrió en 1532, los remiendos realizados para tapar los agujeros dejados en la tela y cuatro grupos de agujeros redondeados, como si se lo hubiera atravesado con hierro caliente y que son anteriores al incendio de 1532. Todo esto se ve a simple vista, lo que de por sí es asombroso, pero el hecho de que la imagen actúe como un negativo perfecto asombró y aún asombra. Aún hoy, contando incluso con la ayuda de una cámara y toda tecnología disponible, nadie puede pintar una imagen negativa con la perfección que muestra el Sudario. Pero el asombro aumentó aún más cuando con los datos que proporciona el estudio de la imagen analizados por los investigadores de la NASA con

el analizador de imágenes que utilizan para estudiar las imágenes que trasmiten los satélites y las naves espaciales se obtenía una perfecta reconstrucción tridimensional de la imagen, hecho que ha sido imposible de reproducir con ningún negativo fotográfico conocido, mucho menos aún con un dibujo o pintura, ni tampoco con una imagen transmitida por calor a la tela.

Analizados todos estos datos por numerosos médicos, historiadores y expertos en imágenes, se obtuvieron resultados tan llamativos que llevaron a la constitución en 1978 en los Estados Unidos del STURP (Proyecto de Investigación sobre el Sudario de Turín) integrado por más de 40 científicos que abarcaban diferentes disciplinas: óptica, espectroscopía, radiografía, volcanología, meteorología, astronomía. física nuclear, física molecular. entomología, microscopía, botánica, bacteriología, micología, fisiología, patología, endocrinología, anatomía, inmunología, hematología, química analítica, inorgánica, orgánica, biológica, geología, estudios textiles y geoquímica. Decían antes de partir a realizar sus investigaciones: "Si es una falsificación, la descubriremos."

Las conclusiones finales son el producto del trabajo directo de 40 científicos y fueron consultados más de 400 expertos en las diferentes áreas, y se publicaron en diversas revistas científicas internacionales y comunicadas oficialmente en 1983.

Las investigaciones permiten afirmar con certeza que:

1. La imagen no fue pintada. (El único investigador que sostiene lo contrario, el Dr. Walter McCrove, nunca presentó pruebas de sus afirmaciones, no concurrió a varias conferencias a las que fue citado para defender su tesis y una investigación que realizó sobre un mapa antiguo se probó que era errónea). Los argumentos en contra son numerosísimos; mencionaré sólo algunos: no se ha encontrado ningún tipo de pintura, no hay signos de capilaridad en la zona de la imagen, la imagen está sólo en una cara de la tela y no penetra su espesor como sí lo ha hecho la sangre, debió pintarse en negativo, con un pincel de 2 metros de largo y extremadamente fino, no pudiendo ver el pintor lo que estaba haciendo a menos de que contara con un microscopio con televisión.

2. Corresponde exactamente al suplicio que sufrió Jesús según el relato de los Evangelios hasta en sus mínimos detalles.

3. Corresponde exactamente al rito de sepultura judío para alguien que ha sufrido heridas previas a su muerte.

4. Las manchas que impresionan como sangre son realmente sangre. Estudios más recientes permiten afirmar que se trata de sangre humana, del grupo AB, pertenecientes a un hombre. Además se puede asegurar, en base a sus características físicoquímicas, que parte de la sangre manó antes de la muerte y parte después.

5. Todos los detalles médicos e históricos son exactos en cuanto al método de la crucifixión, la forma que moría alguien crucificado, el tipo de heridas, la fisiología del flujo sanguíneo y de la coagulación, la anatomía, etc. La mayor parte de estos conocimientos eran ignorados en la época en que se presume que habría sido falsificado (siglo XIV).

6. Si saca la sangre de las fibras de la tela las fibras que se encuentran por debajo no muestran los cambios que tienen las fibras que dan la imagen: esto significa que la sangre impregnó la tela antes de que se formara la imagen.

7. La formación de la imagen no puede explicarse por ningún medio conocido (calor, vapor, pintura, tintura, ácidos, sustancias que emanen de un cuerpo vivo o muerto), excepto, tal vez, la radiación nuclear. La radiación tiene que haberse originado en todos los puntos del cuerpo al mismo tiempo, en proyección ortogonal y con la misma intensidad.

8. A nivel de los pies se halló que la tela estaba impregnada con polvo, polvo que es invisible a simple vista, lo que sugiere que el hombre de la Sábana caminó descalzo. También se encontró polvo en la cara externa de la parte posterior: este polvo es idéntico desde el punto de vista químico al hallado en las tumbas de Jerusalem.

9. A nivel de los ojos existen signos como si la tela hubiera recibido la impronta de unas monedas: las rasgos corresponden a monedas de circulación corriente en la época de Jesús. Se colocaban sobre los ojos de los muertos para mantenerlos cerrados.

10. Estudios realizados con analizadores de imágenes la zona que constituye la figura no muestra rasgos direccionales como los que sí mostraría de haber sido pintada.

Esto no es más que un brevísimo resumen de los datos objetivos: hay muchísimos más. Pero con los mencionados, ¿puede el lector seguir pensando en una falsificación hecha en el siglo XIV?

Gran parte de estos hallazgos sorprendentes pueden leerse con detalle en Report on the Shroud of Turin del Dr. John H. Heller (Houghton Mifflin Company, Boston, 1983). El Dr. Heller es doctor en Medicina y fue profesor de Medicina Interna y Física Médica en la Universidad de Yale y ha recibido numerosos premios nacionales e internacionales por sus trabajos de investigación en ciencias médicas.

Testimonios históricos

Según el relato del Evangelio de San Juan, el mismo encontró “el sudario que había estado sobre su cabeza... envuelto aparte”: ésta sería la Sabana Santa. De acuerdo con la tradición un discípulo de Jesús, llamado Tadeo o Addai, se trasladó desde Jerusalem a Edessa (hoy Ur-



fa, en el este de Turquía) llevando con él una tela que tenía una imagen milagrosa de Jesús y curó al rey de Edessa, Abgar V, de alguna enfermedad. Parte de la población, a raíz de esta curación milagrosa, se convirtió al cristianismo. Un hijo de este rey volvió al paganismo y persiguió a los cristianos. Aparentemente algunos fieles escondieron la tela en la muralla de la ciudad para protegerla.

Nada se sabe de esta extraña tela hasta que en el año 525 una inundación destruye gran parte de la ciudad y el Emperador de Bizancio ordena la reconstrucción de la misma: en ese momento se habría encontrado el sudario de Cristo. En el 544 una "imagen divina, no hecha por manos humanas" habría protegido a la ciudad de un ataque de los persas. En el 569 un himno siríaco, que alaba las bellezas de la nueva catedral de Edessa, habla nuevamente de una imagen de Cristo no hecha por la mano del hombre.

En el año 692, el emperador Justiniano II, acuña unas monedas de oro con la imagen de Cristo, imagen que guarda una sorprendente similitud con la imagen del sudario. En el 730 Juan Damasceno habla de una tela con la imagen de Jesús y en el 787, Leo de Constantinopla relata que durante su visita a la ciudad de Edessa vio "la santa imagen no hecha por manos reverenciada y adorada por los fieles".

En el 943 Edesa se encontraba en poder de los musulmanes y el emperador de Bizancio manda un ejército para negociar con los ellos la obtención de una tela con la imagen de Jesús, prometiéndoles que la ciudad no sufriría daño alguno, les entregaría 12.000 piezas de plata y liberaría a 200 prisioneros musulmanes contra la entrega de dicha tela. Los musulmanes aceptan, la tela es recibida en Constantinopla el 15 de agosto de 944 y al día siguiente es llevada en procesión hasta la iglesia de Santa Sofía. En esa ocasión, Gregorio, archidiácono de Santa Sofía, pronuncia un sermón sobre la tela en el que afirma que en la misma se ven no sólo "las gotas de sudor de la agonía en Getsemaní que manaron de su rostro como gotas de sangre, sino también la sangre y el agua de su costado."

En el año 945, nuevamente, por orden del Emperador de Bizancio se acuñan unas monedas de oro con la imagen de Cristo que según los expertos en numismática se habrían inspirado en la Sábana Santa, y

bajo la dirección de este Emperador, en el mismo año, se escribe una historia de la imagen de Edessa en la cual dicha imagen es descripta como "sin pigmento o arte de pintor alguno" y se dice además que dicha imagen " se debe al sudor, no a pigmentos". Llamativamente en el año 958 el emperador escribe a sus tropas en Asia Menor diciéndoles que les envía agua consagrada por el contacto con reliquias santas, "la síndone que Cristo llevó". Todo estos datos resultan inexplicables a menos que la tela de Edessa y la sábana de Turín sean la misma cosa.

En el año 977 se escribe la vida de San Alecio, en la que se menciona que "Alecio vino a la ciudad de Edessa en la que se conservaba una imagen del Señor teñida con sangre, no hecha por manos humanas"...

En el año 1130 un monje de Normandía, Orderico, escribe en su Historia eclesiástica que "Jesús mandó una tela preciosa... que muestra los rasgos del Salvador reproducidos milagrosamente".

En 1190 un autor anónimo realiza un inventario de las reliquias guardadas en la ciudad de Constantinopla y entre ellas describe "las telas que envolvieron el cuerpo de Cristo, la síndone, en la que el Señor por sí mismo transfiguró su imagen".

En el año 1192 un manuscrito iluminado de Budapest muestra a Jesús yaciendo desnudo con las manos cruzadas por delante y mostrando solo cuatro dedos de sus manos, porque el pulgar está oculto, tal cual se ve en la Sábana Santa.

En el año 1203 un cruzado de Normandía, Roberto de Clari, relata haber visto en la Iglesia de Santa María "la síndone en la que el Señor fue envuelto... en la que puede verse su imagen".

Resulta muy llamativo que en el 1205 un tal Teodoro escribe una carta al Papa Inocencio III en la que se queja del saqueo de Constantinopla por los cruzados y en ella dice que los franceses robaron ..."la más sagrada de todas las reliquias, la tela en la que Nuestro Señor Jesús había sido envuelto después de su muerte y antes de su resurrección. Sabemos que los objetos sagrados se conservan en poder de los depredadores... la tela sagrada en Atenas". Lo llamativo es que la región de Atenas estaba bajo el control de Oto de la Roche, según algunos genealogistas un antepasado de Jeanne de Vergy, la mujer de Godofredo de Charny y este Oto de la Roche en el 1225 llega a ser preceptor de los Caballeros de la Orden del Templo, los Templarios.

Un tal Godofredo de Charny es quemado en la hoguera junto con el gran maestre de la Orden de los Templarios, Jacques de Molay, y es muy probable que sea un pariente del Godofredo de Charny que una generación mas tarde aparecerá en la historia como el poseedor de la Sábana Santa. Este último, en el año 1353 construye una iglesia en Lirey, Francia, y a partir del ano 1355 se sabe que la Sábana Santa se exhibía en esa iglesia. En el museo de Cluny se conserva un medallón recorda-

torio de la época en la que puede verse una tela con la imagen de un cuerpo visto de frente y de espalda, con los escudos de armas de la familia de Charny y de su mujer, Jeanne de Vergy, (emparentada, como hemos visto en el párrrafo anterior, con ese Oto de la Roche que gobernaba Atenas donde se habría trasladado la tela desde Constantinopla), como testimonio de que ya en esa época la iglesia de Lirey se había convertido en un centro de peregrinación. Por temor al pillaje en 1418 la Sábana es trasladada al castillo de Montfort. En el año 1449, Margarita de Charny, heredera de Godofredo de Charny, reclama la tela, reclamo que le es aceptado. En el año 1464 pasa a manos de la casa de Saboya (en las que permanecerá hasta que en el año 1983 Umberto II de Saboya legó la Sábana Santa al Papa y sus sucesores). Los herederos trasladan la tela a Chambery donde es objeto de gran devoción y en el año 1465 es instituido su culto oficial.

El 4 de diciembre de 1532 se produce un incendio en la Santa Capilla de Chambery. El cofre que guardaba la Sábana Santa es presa del fuego y gotas de plata fundida por el calor caen sobre la tela de la Síndone produciéndole daños importantes. Unas monjas remiendan los agujeros dejados por la plata fundida, los cuales pueden verse aún hoy. Calvino se reía diciendo que “el Sudario siempre renace del fuego”. Vale la pena destacar que antes de que hubiera podido saberse en otras ciudades, ya corría la voz entre los calvinistas de que la Sábana Santa había sido destruida por el fuego. No sería esta la ultima vez que la Sábana Santa estaría en el medio de un incendio: en la noche del 14 de abril de 1997, poco después de las 11 de la noche, la policía de Turín recibió un crítica advertencia sobre la posibilidad de que estallara un incendio en la catedral: a las 11,35 la policía recibe el llamado del párroco que dice que las alarmas de fuego de la catedral están sonando y que la Capilla real, donde se guardaba el Santo Sudario, está envuelta en llamas. Hoy en día no caben dudas de que se trató de un incendio premeditado. Desde esa época, 1532 en adelante, el Santo Sudario fue expuesto en numerosas ocasiones y venerado como una reliquia santa, no dudándose de su autenticidad.

A partir de las fotografías tomadas por Secondo Pia en 1898 numerosos estudios científicos se realizaron sobre esta tela misteriosa, cuyo resumen ya esbozáramos. La única prueba que faltaba para comprobar con certeza la autenticidad de la Sábana Santa era la del carbono 14.

La ciencia y el Carbono 14

La prueba del carbono 14 es una medición utilizada para estimar la antigüedad de cualquier material de origen biológico. El principio del método se basa en que todos los seres vivos, sean del reino vegetal o

animal, mientras viven tienen en sus tejidos una determinada cantidad de carbono 14 que obtienen del aire que respiran. Al morir, cualquier ser vivo deja de incorporar carbono 14. Como el carbono 14 es un isótopo inestable progresivamente se va trasformando en carbono 12. Por lo tanto la disminución del contenido de carbono 14 es proporcional al tiempo transcurrido desde su muerte. Como la tela está tejida con fibras de origen vegetal el método es aplicable en teoría para medir su antigüedad.

Recién en el año 1985 fue puesta a punto una técnica para la determinación del carbono 14 que no necesitaba la destrucción de una cantidad importante de material para su realización. Esto posibilitó su aplicación a la Sábana Santa. Las muestras para su determinación se tomaron en abril de 1988. El 13 de octubre de ese mismo año se anunció oficialmente el resultado: con un 95 % de confiabilidad la tela era de alguna fecha entre el 1260 y el 1390. Esto causó una gran conmoción entre los estudiosos, creyentes y no creyentes. La prensa inmediatamente se hizo eco de estos hallazgos, con el impactante titulo de *el Sudario es una falsificación medieval*.

Esta afirmación es un absurdo por dos razones fundamentales: la primera es que si el resultado es confiable y certero quedan por explicar todas las características misteriosas y únicas de esta tela, tal como lo describiéramos someramente y la segunda es que el método solo determina una fecha aproximada de la antigüedad de la tela, pero nada puede decir de la imagen que en ella se ve. El método del carbono 14 por sí solo no puede explicar nada. La divulgación de esta absurda afirmación fue tan importante, que el coordinador del grupo que realizó la prueba del carbono 14 en una carta personal al Papa afirmo categóricamente: "Yo tampoco considero el resultado de la datación del Sudario de Turín como una demostración de que sea falso".

Desde 1988 hasta la fecha mucho se ha discutido sobre esta prueba y hoy en día se puede afirmar que los resultados obtenidos no son confiables. Resumiré en forma puntual el estado actual del tema.

1. *El método del carbono 14 no sería aplicable a la Sábana Santa*

Científicos especializados en esta técnica habían advertido sobre la posibilidad de groseros errores en la determinación debido a la historia particular del sudario: si lo que afirmáramos en la historia del Sudario es cierta, fue manipulado por numerosísimas personas, recorrió numerosos lugares, pudo estar contaminado con bacterias y hongos, fue sometido a altas temperaturas durante el incendio de 1532, estuvo envuelto y en contacto con otras telas, etc. Recordemos al pasar que varios investigadores aislaron entre las fibras de la tela restos de plantas de los territorios en los que se supone que estuvo la Sábana Santa.

2. El método del carbono 14 puede tener errores importantes

En el año 1984 muestras tomadas del cuerpo de un hombre fueron analizadas con este método y hubo una discrepancia entre los resultados de 800 años. Estudios realizados sobre el cuerpo y la tela que lo envolvía de una momia del Museo de Manchester mostraron que la tela seria de 800 a 1000 años más joven que el cadáver (nadie piensa que el cadáver fue envuelto en la tela 1000 anos después). En 1989, un año después de realizado el análisis de la Sindone, el Britain's Science and Engineering Research Council hizo un estudio sobre el carbono 14 con 38 laboratorios diferentes (los que analizaban las muestras ignoraban las fechas de las mismas). Se vio que tenían errores 3 veces mayores que los que publicaban. De los 38, solo 7 laboratorios tuvieron resultados confiables. Lo llamativo es que el mayor error se encontraba entre los laboratorios que utilizaban la técnica empleada en la Sábana Santa, y el laboratorio de Oxford, que fue uno de los tres que analizó el Sudario, se negó a participar. En un Congreso Internacional en el mismo año un arqueólogo relato una diferencia de 2000 años en la datación con el carbono 14 de un mismo material. Este es el método con el que se nos pretende hacer creer que la Sábana Santa es una falsificación medieval.

Dejaré de lado las teorías conspirativas que afirman que hubo trampa en las determinaciones porque me parecen poco serias, si bien hay que reconocer que hubo varias irregularidades en la elección de los centros que realizarían el estudio, en el procedimiento de toma de la muestra y en la comunicación de los resultados, amén de que se eligió uno de los lugares de la tela menos apropiados para este procedimiento.

Volvamos a la imagen. Se han descartado todos los medios físicos conocidos como causa de la formación de la imagen, incluso la trasmisión por calor, ya que si la imagen se hubiera producido por este medio, esta mostraría una fluorescencia característica al ser fotografiada con rayos ultravioletas y esto no sucede, pero esta fluorescencia sí se ve en las marcas dejadas por el incendio de 1532. Desde hace años se ha postulado que la imagen podría haberse formado por una reacción termonuclear. Si la imagen se formó de esta manera la radiación haría aparecer a la tela del sudario como más joven. Esto lo afirma el Dr. Thomas J. Phillips del Harvard University's High Energy Physics Laboratory en una carta publicada en la revista Nature en el mismo numero en que se publicaron los resultados de la prueba del carbono 14. Lo mismo sostiene la Dra. Kitty Little que trabajó en el UK's Atomic Energy Research Establihsment at Harwell. Ya en 1950 la Dra. Little irradió fibras de celulosa y observo que estas presentaban los mismos cambios que se observan en la tela en la zona de la imagen. Este tipo de radiación inevitablemente llevaría a la formación de carbono 14, haciéndo-

las aparecer como más jóvenes. El inconveniente de estas explicaciones es que implican aceptar un hecho sobrenatural.

Pero en los últimos años ha aparecido un hallazgo nuevo que explicaría, dentro de las leyes naturales, el error en la determinación de la antigüedad de la tela por el carbono 14. Numerosos estudios realizados por el Dr. Leoncio Garza-Valdés, Profesor de Microbiología de la Universidad de Texas, han demostrado que varios objetos arqueológicos aparecen recubiertos como por una especie de barniz, que es el resultado de la formación de un material bioplástico formado por hongos y bacterias que contaminan estos objetos. Como dicho material es un material biológico más reciente altera en forma significativa los resultados del carbono 14. Más arriba citamos las discrepancias encontradas entre el cadáver de una momia y la tela que la cubre, que alcanza los 800 años. Además estos hallazgos también fueron confirmados en piezas arqueológicas de los mayas. En 1993 el Prof. Garza Valdés viajo a Turín y analizo con un microscopio especial muestras del Santo Sudario tomadas al mismo tiempo y del mismo lugar del que fueron tomadas las destinadas a ser estudiadas con el carbono 14 y pudo demostrar con certeza que las fibras de la Sábana Santa estaban contaminadas en un 57 % con este material bioplástico, contaminación suficiente para alterar en más de 1000 años la datación de la Síndone. Este material no es removido por las técnicas de lavado de las muestras que se utilizaron en la prueba del carbono14. Es más, en 1996 el mismo científico demostró, mediante medios de cultivos especiales, que la Sábana Santa estaba contaminada con bacterias. Estos hechos son tan contundentes desde el punto de vista científico que el Prof. Harry Gove de la Universidad de Rochester, creador del método del carbono 14 empleado en el Santo Sudario, los ha aceptado públicamente. Conclusión: el único estudio que contradice la autenticidad de la Sábana Santa tiene errores importantísimos que falsean sus resultados.

NOTA. El mejor libro que puede leerse sobre la Sabana Santa es *The Blood and the Shroud*, del Prof. Ian Wilson, una autoridad mundial indiscutible en el tema. Desgraciadamente el libro, publicado en febrero de 1998 en EE.UU., aún no está traducido. Para los que tienen Internet hay un sitio que recomiendo muy especialmente; la dirección es:

http://www.sindonetorino.chiessacattolica

CREACIÓN

Cuando contemplo tus cielos,
hechura de tus dedos,
la luna y las estrellas
que Tú pusiste en su lugar...
Salmo 8

Los cielos atestiguan la gloria de Dios
y el firmamento predica las obras
que Él ha hecho.
Salmo 18

¡Qué inasible y difícil la belleza
para el artista humano!
¡Qué fácil para Dios tallar un árbol
o pintar un ocaso!

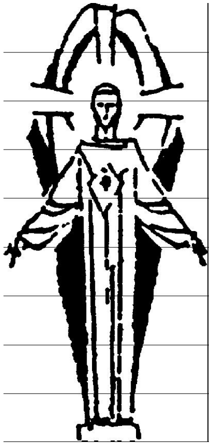
"¡Miren lo que hace Dios! ¡Lo puede todo!"
Así cantan los pájaros
mientras vuelan por sendas invisibles
surcando el aire diáfano.

La etema y sin rival Sabiduría
continúa inventando.
Ante un despliegue tal de inteligencia
¿podremos no asombrarnos?

¿Por qué existe el color? ¿Por qué la forma?
¿Por qué no hay sólo fango?
El bello mundo debe ser hechura
de Alguien muy bueno y sabio.

JORGE ARMANDO DRAGONE

HABLANDO DE PASCUA



Agranda la puerta, Padre,
porque no puedo pasar.
La hiciste para los niños
y yo crecí a mi pesar.

Y si no agrandas la puerta
achícame por piedad.
Vuélveme a la edad bendita
en que vivir es soñar.

María, yo necesito
tu protección maternal
para renacer de nuevo
en tu seno virginal.

MIGUEL DE UNAMUNO

SONETO DE CAUSALIDAD

La noche oscura me recuerda el día
y el sol matinal me habla de la tarde,
la nieve me conduce al leño que arde
y la blasfemia a la oración más pía.

Lo vacío se torna en opulencia,
lo tosco se transforma en exquisito,
lo rutinario se convierte en rito,
la ignorancia deja paso a la ciencia.

Cada cosa que pasa en la existencia
es escuela de llanto o de alegría,
es presagio de don o de carencia.

No es cuestión de capricho o de manía...
la palabra la tiene la prudencia:
o fiel a Dios o fiel a la herejía.

ALBERTO M. SÁNCHEZ

REVISTAS RECIBIDAS

ACTUALIDAD PASTORAL, Morón, Buenos Aires
N° 252-253, Año 1998

AHORA, Información, Bimensual, Barcelona, España
N° 33, *El Libro Negro del Comunismo*, Mayo-Junio 1998

ARCHIVO TEOLÓGICO GRANADINO, Facultad de Teología, Granada
Vol. 61, 1998

CAHIERS, de la Faculté Libre de Philosophie Comparée
N° 58, 13 mai 1998

CATHOLICA, Revue Trimestrielle, París, Francia
N° 62, Hiver 1998-99
N° 63, Printemps 1999

CUESTIONES TEOLÓGICAS Y FILOSÓFICAS, Univ.Pontif.Bolivariana
Año 24, N° 63, I 1998

DIADOKH, Revista de estudios de filosofía platónica y cristiana (Chile-Argentina)
Vol. 1, N°1-2, 1998

DISENSO, Buenos Aires
N° 18, Verano de 1998

EIR, Resumen Ejecutivo
Vol. XV, N° 23, *LaRouche: la crisis es de alimentos, no de dinero*, Diciembre '98
Vol. XV, N° 24, *Zepp LaRouche en México: el Puente Terrestre Euroasiático, la opción*, Diciembre '98
Vol. XVI, N° 1, *Al Gore y Adolf Hitler*, Enero '99
Vol. XVI, N° 2, *La Nueva Confederación intenta poner a Gore en la Presidencia*, Enero '99
Vol. XVI, N° 3, *La explosión financiera de Brasil: es hora de un Nuevo Bretton Woods*, Febrero '99
Vol. XVI, N° 4-5, *LaRouche lanza su campaña: "Rumbo a la recuperación"*, Marzo '99
Vol. XVI, N° 6, *La economía de los EU no se escapa de la crisis*, Marzo '99

EPIMELEIA, Revista de estudios sobre la tradición
Año Vl, N° 11/12, 1997
Año VII, N° 13, 1998

ETHOS, revista de Filosofía Práctica, Buenos Aires
N° 23-25, 1995-1997

FUERZA NUEVA, Dios, Patria, Justicia
N° 1199, *Entre la impunidad y la complicidad*, Enero'99
N° 1201, *El holocausto de Paracuellos del Jarama*, Febrero'99

GLOSAS SILENSES, Rev.de la Abadía de Santo Domingo de Silos, España
Año IX, N° 3, Septiembre-Diciembre 1998

HUMANITAS, Revista de Antropología y Cultura Cristiana, Chile
N° 13, Año IV, Enero-Marzo 1999

INSTAURARE Omnia in Christo, Periodico cattolico, culturale, religioso, civile, Udine, Italia
Anno XXVII Nº3, Settembre-Dicembre 1998

JUAN MANUEL DE ROSAS, Revista Bimestral del Instituto Nac. de Investigaciones Históricas J.M. de Rosas, Buenos Aires
Nº 51, Abril-Junio 1998
Nº 52, Julio-Septiembre 1998

LA CONTRE REFORME CATHOLIQUE, Revista Mensual
Nº 351, *Moure, c'est vrai!*, Novembre-Decembre'98
Nº 352, *Le salut vient des juifs*, Janvier'99

LECTURE ET TRADITION, Chire-en-Montreuil
Nº 257/258, *Un exceptionnel roman catholique*, Juillet Aout'98
Nº 261, *XXVIII Journées Chouanes*, Novembre'98
Nº 262, *XXVIII Journées Chouanes*, Decembre'98
Nº 263, *Le Géneral de Sonis*, Decembre'98
Nº 264, *L'Union Sacrée*, Fevrier'99

LECTURE FRANCAISES, Chire-en-Montreuil
Nº 499, *Le monde en marche vers l'esclavage universal*, Novembre 1998
Nº 500, *Numéro 500*, Decembre 1998
Nº 501, *La crise du Front national: qu'en penser?*, Janvier 1999
Nº 502, *L'Europe et la fin des nations*, Fevrier 1999
Nº 503, *Le financement des partis politiques: une bataille pour le butin?*, Mars 1999

L'HOMME NOUVEAU, Rev. Bimensuel, París, Francia
Nº 1196, *Pacs out!?*, Novembre 1998
Nº 1197, *Après l'Euro?*, Decembre 1998
Nº 1198, *Actualité de la Charite*, Decembre 1998
Nº 1200, *L'engagement des crhétiens en politique*, Janvier 1999
Nº 1201, *Arretons le processus!*, Fevrier 1999
Nº 1202, *Femme à parité? Ou à part entiére?*, Fevrier 1 999
Nº 1203, *Retour du naturalisme?*, Mars 1999
Nº 1204, *La Tentation libérale*, Mars 1999

NUEVA LECTURA, La Revista Libro, Mensual, Buenos Aires
Año 6, Tomo Vl, Nº 59, *Gandhi, Héroe de la humanidad*, Enero'99
Año 6, Tomo VI, Nº 60, *La batalla de Poitiers*, Febrero'99
Año 6, Tomo VI, Nº 61, *Confidencias del Papa*, Marzo'99
Año 6, Tomo VI, Nº 62, *La Traición*, Abril'99

PSICOPEDAGOGÍA, Revista Argentina, San Miguel, Buenos Aires
Año 14, Nº 50, Invierno 1998

SALMANTICENSIS, Universidad Pontificia de Salamanca
Vol. XLV Fasc. 2, Mayo-Agosto 1998

SAPIENTIA, Pontificia Universidad Católica Argentina Santa María de los Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras
Vol. LIII, Fasc. 204, 1998

SOCIEDAD DE ESTUDIOS TRADICIONALISTAS Don Juan Vázquez de Mella, Publicación de la Hermandad Trad. Carlos VII
Año III Nº 7, 10 de marzo de 1999

SOLIDARIDAD IBEROAMERICANA, Revista quincenal
Vol. XVI Nº 1, Enero de 1999
Vol. XVI Nº 4-5, Marzo de 1999

STROMATA, Universidad del Salvador, Filosofía y Teología, San Miguel, Argentina
Nº 1/2, Año LIV, Enero-Junio 1998
Nº 3/4, Año LIV, Julio-Diciembre 1998

THE PRINCETON SEMINARY BULLETIN, Revista Trimestral, New Jersey
Vol. XIX Nº 3, 1998

TODO MARÍA, Buenos Aires
Año 1, Nº 13, *Natividad*, Diciembre 1998
Año 1, Nº 14, *"Reina de la Paz"*, Enero 1999
Año 1, Nº 15, *Santa María en sábado*, Enero 1999
Año 1, Nº 16, *La Anunciación*, Febrero 1999
Año 2, Nº 17, *Desolación*, Abril 1999

VALORES en la Sociedad Industrial, U.C.A.
Año XV Nº 43, Diciembre 1998

VERBO SPEIRO, Madrid, España
Nº 367-368, agosto-septiembre-octubre 1998

VERTEBRACIÓN, Revista del Inst. de Invest. Humanísticas de la Univ. Popular Autónoma del Estado de Puebla, México
Año 11, Nº 45, 1998

ALEGATO EN DEFENSA DE LA ORACIÓN DE RODILLAS

GEORGES DAIX [

EN 1992 el Padre Jean Michel Garrigues, en una de sus Conferencias de Cuaresma en la Catedral de Nôtre Dame, París, decía lo siguiente: "No se debe sentir vergüenza por arrodillarse ante Dios. Me asombra comprobar cómo los cristianos han perdido el sentido de lo que significa ponerse de rodillas como muestra de adoración [...] Hoy quien se arrodilla se siente impúdico" [1].

Cuatro años antes el Padre Michel Guitton publicaba en el Boletín del Sagrado Corazón, "Montmartre-Orientations", un ardiente alegato en favor de la oración de rodillas [2]. Hacía notar que llegado el momento de la expresión corporal, muchos católicos no conocían más que dos posiciones: de pie o sentados. "Lo que resulta un poco limitado" exclamaba antes de explicar: "La oración de rodillas todavía es parte de las posibilidades que nos ofrece la liturgia (y es obligatoria en el momento de la consagración); aprovechémosla".

Desde entonces el Padre Guitton, habiendo llegado a párroco de Saint Germain L'Auxerrois, se ha ingeniado para favorecer la oración, y también la comunión, de rodillas. Las filas de reclinatorios son numerosas en toda la nave y el comulgatorio ha sido restablecido en la capilla donde habitualmente se reserva el Santísimo.

Luego de haber recordado la genuflexión de la noche al pie del lecho, el P. Guitton finalizaba su artículo refiriéndose al "ponerse de rodillas en la iglesia desierta o invadida por una muchedumbre indiferente". Y después, "al arrodillarse durante la Misa (y después de la Misa, también, momento bendito de la acción de gracias)".

Y concluía "corresponde a cada cual inventar o reutilizar el ejemplo de todos aquellos que desde Jesús en Gethsemaní y Esteban en el lugar de su suplicio, expresan, rodillas en tierra, su amor y su fe".

[*L'Homme Nouveau*, nº 1177, 2 de febrero de 1998.

1 J. M. Garrigues, *Ce Dieu qui passe par les hommes*, Cuaresma, 1992, Maure.

2 "A genoux, en silence, prions", *Montmartre-Orientations*, nº 91, septiembre 1998.

En este principio de año de 1998 un exégeta, que es también teólogo -el Abbé Michel Sinoir- nos entrega en la revista *Sedes Sapientiae* [3] un importante estudio sobre los fundamentos escriturísticos y la significación teológica de la posición de rodillas y de la oración hecha de rodillas. No puede dejar de recomendarse su lectura pues en ese estudio se descubrirá que nada es más tradicional que esta actitud para expresar la adoración debida a Dios.

El ejemplo de Josué

El Abbé Michel Sinoir recuerda, primeramente, una sentencia de un Padre del Desierto. Al preguntársele si es bueno ponerse de rodillas, respondió: "Josué, hijo de Nun, cuando se puso de rodillas, vio a Dios".

Esta referencia al sucesor de Moisés, a aquél que iba a hacer entrar a los Hebreos en la Tierra prometida (Jo. 5, 14) es particularmente significativa: su brevedad, dice todo lo esencial.

Josué, al arrodillarse, aviva aún más en sí mismo la presencia de Dios. Este simple episodio, que el autor analiza finamente, nos enseña que en la Escritura la actitud corporal de quien se presenta ante Dios jamás es neutra.

El Abbé Sinoir concluye su largo estudio sobre la oración de adoración y de penitencia hecha de rodillas en el Antiguo Testamento citando el versículo 6 del Salmo 94. Este versículo asegura la transición de las dos partes del salmo. El salmista, puesto en medio de la muchedumbre que adora y hace penitencia dice: "venid, adoremos e inclinémonos, caigamos de rodillas ante Yahvé que nos creó" [4].

La Iglesia no se ha equivocado al retener este salmo y este versículo como "invitatorio" al Oficio Divino: *"Venite et procidamus et flectamus genua ante Dominum qui fecit nos".*

El Nuevo Testamento

"Los fieles de Cristo, confortados por este ejemplo del salmista, se insertarán fácilmente en este linaje ininterrumpido de suplicantes, de penitentes y de intercesores puestos de rodillas en el Antiguo Testamen-

---

3 Abbé Michel Sonoir, "La priere à genoux dans l'Ecriture Sainte", p. 37 a 72, nº 62, invierno de 1997, en *Sedes Sapientiae*, Societé St. Thomas d'Aquin.

4 En el comentario que hace a este versículo, Monseñor Strubinger dice: "Inclinarse y doblar la rodilla son manifestaciones de adoración que corresponden a Dios (Is. 45, 24) y a su Hijo (Filip. 2, 10). Cf. Hech. 10, 26. Jesús la practicó El mismo, adorando a su Padre hasta postrarse con el rostro en tierra" (NT).

to" comenta el Abbé Sinoir. A continuación explica que en el Nuevo Testamento encuentra la mayor parte de las actitudes con que los judíos oraban en el Antiguo Testamento. Sin embargo, al adoptar estos gestos, Jesús les da un contenido enteramente renovado,. "Se trata, en particular, del caso en el que ponerse de rodillas (Lc. 22, 41) es seguido de una prosternación con el rostro en tierra (Mt. 26, 39; Mc.14, 35) en el momento de la agonía en Gethsemaní, que fue como el ofertorio del sacrificio único y definitivo de Nuestro Señor Jesucristo".

El autor estudia entonces el empleo, en el Nuevo Testamento, de verbos griegos que expresan la idea de ponerse de rodillas o de prosternarse: *genupetein* y *pipto* (echarse a tierra voluntariamente), que está a menudo completado por el verbo *proskynein* (adorar), el que se encuentra cincuenta y nueve veces en el Nuevo Testamento.

El mejor ejemplo es el de los Reyes Magos. En el pasaje del Evangelio según San Mateo que se lee el día de la solemnidad de la Epifanía se dice: "vieron al Niño y a su madre, y cayendo de rodillas se prosternaron delante de El".

El verbo *proskynein*, que significa prosternarse para adorar, siempre tiene por objeto en el Nuevo Testamento una realidad divina o cercana a lo divino o creída como tal. (Mt. 18, 26). En el Evangelio de San Juan este verbo se emplea dos veces, siempre en el sentido de adorar a Dios,

"Está claro, pues, que el ponerse de rodillas seguido de una prosternación nace de la fe y aumenta la fe, como se ha visto en el caso de Josué".

En los Hechos de los Apóstoles, señala todavía el Abbé Sinoir, no se hace mención de la oración hecha de pie; pero sí se lo hace, cuatro veces, en el caso de la oración de rodillas (Ac. 7, 60; 9, 40; 20, 36; 21, 10) y dos veces en el de la oración en el Templo, cuando se dice "prosternarse" para significar adorar.

La genuflexión con una sola rodilla (cf. Rom. 11, 4; 14, 11; Ph, 2, 10) o con las dos rodillas y la gran prosternación son, en el Nuevo Testamento, las notas características de la oración cristiana. "Un carisma que de algún modo revela la caridad del corazón con respecto a Dios y al prójimo".

El Abbé Sinoir invoca también el testimonio de los Padres de la Iglesia, tales como Orígenes, San Agustín, San Gregorio Niceno o San Juan Damasceno (676-749).

Este último estudia los diferentes tipos de prosternación en sus tres famosos "discursos sobre la defensa de los iconos".

Es necesario recordar lo que el Santo dice de la adoración en sentido estricto en el culto dado solo a Dios: "Ella se expresa, nos dice el Abbé Sinoir, por el hecho de flexionar las dos rodillas y de inclinarse

hasta la tierra, a imitación de Cristo en Gethsemaní". La enseñanza de San Juan Damasceno sobre este punto es fundamental, y debe ser recordada a los cristianos de nuestro tiempo. Esta enseñanza es enteramente válida para la genuflexión, a menudo prolongada hasta el suelo, o sobre un apoyo adecuado.

Esta prosternación, en la oración privada o pública, dice San Juan Damasceno, es, ante todo, sumisión a Dios, abajamiento y humildad [...] La prosternación expresa también la admiración y el deseo apasionado de Dios, único digno de ser adorado, admirado y amado por sí mismo. Ella expresa la acción de gracias (*eucharistia*) porque Dios nos ha hecho participar de su naturaleza divina (2P. 1, 4) y porque un día seremos semejantes a El, contemplándolo tal cual es (1 Jn. 3, 2).

DE LA MAYOR EXCELENCIA DE LA POESÍA SOBRE LA HISTORIA

Reflexiones acerca de un texto aristotélico

ANTONIO CAPONNETTO

The poet is truest historian
James Anthony Froude, *Homer*

I. La poesía como mediadora del mito

En el libro IX de su *Poética* –para desconcierto de algunos y beneplácito de otros–, Aristóteles retoma y sintetiza su enseñanza en torno a la superioridad de la poesía sobre la historia.

Lo hace con palabras cuya traducción ha dado pie, hasta hoy, a algunas sugerentes reyertas, pero que, lejos de las mismas, podríamos transcribir del siguiente modo: "No corresponde al poeta decir lo que ha sucedido, sino lo que podría suceder, esto es, lo posible según la verosimilitud o la necesidad. En efecto, el historiador y el poeta no se diferencian por decir las cosas en verso o en prosa (...), la diferencia está en que uno dice lo que ha sucedido, y el otro lo que podría suceder. Por eso también *la poesía es más filosófica y elevada que la historia;* pues la poesía dice más bien lo general, y la historia lo particular" [1].

Casi terciando en la aludida disputa filológico-filosófica –o anticipándose en parte a la misma– Menéndez Pelayo, glosando a Flórez Canseco, Goya y Muniain y González de Salas, admite que la expresión comparativa "más filosófica y elevada" puede ser leída asimismo como "más grave y más seria", "más instructiva", "más doctrinal y excelente", o sencillamente: *más verdadera*; agregando en este último caso, que se trata de una verdad ligada antes al orden moral y metafísico que al meramente fáctico de los aconteceres [2]. Como quiera que sea, no son de

1 Aristóteles, *Poética*, IX, 1451 b.
2 Marcelino Menéndez Pelayo, *Historia de las ideas estéticas en España*, vol. I, Buenos Aires, Espasa Calpe, 1943, p.60.

poca monta los autores que han adherido a esta visión aristotélica, si se considera que –heterodoxias al margen– la nómina incluye a Goethe y a Hölderlin, a Nietszche y a Schopenhauer, a Spengler y a Unamuno, y tal vez, a regañadientes, a los mismos Dilthey, Croce y Toynbee. Sin contar a nuestro Castellani, decididamente en esto, como ya veremos, a favor del sabio del Liceo. Mientras que del bando racionalista e historicista, un puñado de manufacturadores de manuales intenta atemperar o justificar la expresión del Filósofo, en pos de su "aristotelismo" que, en sus esquemas, no puede sino significar un distanciamiento del lírico Platón, y por ende, de toda concepción como la comentada, que significaría, según colijen, una imperdonable subestimación de la ciencia. Ignoran al Aristóteles del *Himno a Hermías* y del canto *en loor de la Fortuna*, así como el del dialógo exotérico *Sobre los poetas* [3].

Creemos sin embargo que tan importante tema admite y reclama algunas dilucidaciones. Por lo pronto, que la historia de la que aquí se habla, no es la disciplina arquetípica que suscitó el encomio ciceroniano o cervantino, o que definió entusiasmado Michelet en *L'amour*, como "une résurrection de la vie intégrale". Tampoco parece ser esa memoria alerta del espíritu que movió a Isócrates a recomendarle calurosamente su estudio a Nicocles [4]. Es más bien una investigación, búsqueda o pesquisa acerca de algo, ya se trate de acciones humanas o de comportamientos zoológicos; una exploración morfológica de los principios vivientes. O más propiamente, una "ciencia que estudia la naturaleza"; de la de la tierra "desde el punto de vista físico, de los materiales que la componen y de los seres vivos que la pueblan (…) Este era en efecto,el criterio de los sabios de la antigüedad" [5]. Por eso el mismo Aristóteles *historió* a los animales, como siglos después Plinio hablaría de una *Naturalis historia* o Buffon de la *Histoire naturelle*.

No era tanto hacia Clío, subestimándola, a quien se remontaba la mente del Filósofo cuando discurría sobre la subalternación de lo histórico a lo poético, sino más bien hacia aquella proverbial caverna de su antiguo maestro, que le había enseñado a preferir lo esencial a lo contingente. Si *historia* era una práctica averiguación de la realidad de algo, y aún el producto final o el resultado de aquella búsqueda [6], le asistían razones para hablar como hablaba.

---

3 Cfr. Raffaele Cantarella, *La letteratura greca classica*, Milano,Accademia, 1967,I, II, 27.

4 Isócrates, *Nicocles*, 35, Isócrates, *Discursos*,vol.I, Madrid, Gredos, 1979, p.268 y ss.

5 Ángel Cabrera, Joaquín Maluque y Luis Lozano, *Historia Natural*, vol. I, Barcelona, Gallach, 1953, p.3. De la misma opinión es José Babini; cfr. al respecto su *Ciencia, historia e historia de la ciencia*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1967, p.28.

6 Cfr.Sebastián Yarza, *Diccionario griego español*, Barcelona, Sopena, 1945, art. *historia.*

Correlativamente, no debe pensarse que la poesía aquí exaltada es mera versificación; o retórica vacua –cuando no malsana– de histriones, alucinados, compositores de yambos o de mimos a quienes consta que desdeñó el Estagirita, como lo hizo en general con el injuriador y maledicente [7]. Abundan igualmente sobre el mismo recaudo, los juicios descalificatorios desde la misma Antigüedad; como los que propinó Horacio [8], o Juvencio y Montiano, asegurando éste que aquellos personajes eran tenido por "peste de la República" por parte de los "hombres juiciosos" [9]. Bien conocidas son, en tal sentido, las quejas posteriores de un San Agustín, llamando a la "poesía" *vinum daemonum*; o las de Boecio, alertando sobre las *infructuosis affectuum spinis,* las infructuosas espinas de los afectos, que clavaban los desordenados seguidores de las musas [10]. Por no mentar aquí directamente, las proverbiales reservas de Platón, aunque no siempre se han interpretado en su debido contexto.

La poesía en la que piensa Aristóteles es algo bien distinto, y hay que adentrarse en el fondo del alma griega para descifrar su significado.

Creían los griegos en un pasado mítico con el que era preciso mantenerse en contacto. No mediante el simple recuerdo o la evocación constante, por lícitos y deseables que fueran estos recursos, sino a través de la inspiración y del vínculo fontal con aquellas raíces. Ese papel mediador entre el hombre presente y el pasado mítico, que era tanto como decir entre el espíritu y la savia de la sacralidad, lo desempeñaba *la poesía*. Por ella se regresaba a los tiempos áureos, se religaba la vida con los paradigmas, se reanudaban los lazos con el Origen, se articulaba en suma el hoy con el mito, para que contemplándolo y admirándolo pudiera conquistarse una verdadera plenitud.

Por eso Aristóteles enseña en la *Metafísica,* que *el mito está compuesto de cosas que admiran* [11], y llegó a decir al final de su vida –en una carta contenida en el *fragmento 668*- que "cuanto más solitario y aislado estoy, tanto más he llegado a amar los mitos".

El poeta en consecuencia, es un vigía fiel de aquella preteridad normativa, y su don expresivo lo vuelve capaz de proferir otra vez la palabra exacta del Principio, para gloria y lumbre de las polis, y de los entendimientos que lo escuchen atentos. Lo que él devela no es tanto

---

7 Aristóteles, *Etica Nicomaquea*,1125,a 8.

8 Horacio, *Sátiras*, X, I,6. Sabido es que Horacio funda su *Ars Poetica* en los principios aristotélicos de su obra homónima.

9 Cit. Por José Goya y Muniain en sus notas a Aristóteles, *El arte poética*, México, Espasa Calpe, 1948, nota 7 del capítulo 1, p.96.

10 San Agustín, *Contra Academicos*, pptte, IV, y Boecio, *De consolatione philosophiae*, I, 30.

11 Aristóteles, *Metafísica*, a 2982 b 17.

propio cuanto heredado, ni más original que recibido. Es, en rigor, la *tradición*, con todo el peso ontológico y teológico que este vocablo encierra entre la Hélade. Cantar la tradición es hacer nuevamente inteligible los principios que nos dieron existencia. Predicarla sonoramente es además, hacer posible la interiorización de la armonía que aquellos principios encierran. Como la música, la obra del auténtico poeta es antes acroamática (de oír, escuchar) que gráfica, primeramente ritmo inamovible, para llevar a todos un verbo que no fenece ni se modifica con las edades porque está asido a la eternidad [12]. Concluye bien Disandro, a quien hemos seguido parcialmente en estas consideraciones, que la poesía es en la helenidad una genuina experiencia teofánica, y que "no podríamos interpretar nada del mundo griego, si no conociéramos sus poetas" [13]. Como nada, agreguemos, podríamos interpretar del mensaje aristotélico aquí tratado, si no enunciáramos antes estas olvidadas razones de la cultura clásica.

II. La poesía como mímesis

Pero volvamos a las páginas del Estagirita buscando mayores precisiones.

La preocupación por la verdad, por la palabra que mejor la exprese y por que el hombre sea capaz de elegir la mayor excelencia, asoman como una constante en la obra el Filósofo. El *Protréptico*, por ejemplo –por no apelar al conocido comienzo de la *Metafísica*– es una exhortación a abrazar la vida filosófica, que nos restituye la *aletheia;* y tanto en *Tópicos* como en *Analíticos* se insiste en el lenguaje como portador de la verdad, hasta tal punto que, como bien se ha dicho, "la verdad se identifica con el decirse de la verdad" [14]. No puede sorprender entonces que en la *Poética* haya cruzado espadas por lo más excelente o verda-

---

12 Curiosamente, los sistematizadores de la obra aristotélica dividen a sus escritos, como se sabe, en *exotéricos y esotéricos o acroamáticos*, contándose *La Poética* entre estos últimos. Cfr. Valentín García Yebra, *Introducción* a *Poética* de Aristóteles, Madrid, Gredos, 1992.

13 Carlos A. Disandro, *Del mythos al logos*, La Plata, Hostería Volante, 1969, p.14.

14 José Pablo Martín, *La "lexis" de Aristóteles y la lingüística contemporánea*, en *Cuadernos de Filosofía*, n. 26-27, Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Buenos Aires, 1977, p.82. Sobre el *Protréptico*, cfr. Alberto Buela, *Esquema de las obras éticas de Aristóteles*, Buenos Aires, Cultura et Labor, 1985. Mario Sacchi, por su parte, ha hecho notar atinadamente, lo conmovedor que resulta que un pagano extreme tanto su celo por la verdad, que proponga un homenaje a aquellos ingenios que la han buscado sinceramente, aún sin hallarla del todo,vg. En *Metafísica* 1073 b 13-17. Cfr. Mario Sacchi, *El yo y la metafísica*, Buenos Aires, Basileia, 1997, p.160-161.

dero bellamente proferido. Al fin de cuentas, *la poesía es un arte que nos conduce al mito, el arte es mímesis, y la calidad de lo imitado le otorga a aquella preeminencia sobre la historia.* Mas vayamos por partes si queremos entenderlo rectamente.

A la pregunta por la naturaleza o definición del arte, Aristóteles ya ha dado su sentenciosa respuesta de que es *la facultad de crear lo verdadero reflexivamente, o el hábito creador por medio de la razón verdadera* [15]. No estará demás recordar entonces, la obviedad de que en su doctrina no cabe ninguna escisión entre lo artístico y lo racional, pero no porque "es un racionalista hasta el fin", como se equivoca Babini [16], sino porque es un griego que ha contemplado la primacía del logos.

Así las cosas, las artes, dirá el Filósofo, pueden ser imitativas o no, contándose entre las primeras las llamadas *bellas*, como la poesía, y las *útiles* entre las segundas. Mas la imitación aquí mentada –y habrá que insistir una y otra vez en este punto hegemónico– no es sinónimo de copia servil, de naturalismo estético o de reproducción material de una realidad singular; es *expresividad significativa de un modelo esencial de alcance universal*. Por eso cuando elogia a la tragedia como la forma más alta de la poesía, le señala como objeto propio la mímesis de una acción, mas aclarando que por tal se ha de entender *significar* a dicha acción, *expresar su sentido*, *unificarla* y *universalizarla* para que pueda fundar un *carácter* digno de ser emulado. Imitar una acción en definitiva, equivale a otorgarle la referencia de un mito, que es ordenarla en una cosmovisión que vuelve todo substancialmente comprensible. La mímesis por ende, tampoco se entiende sin el mito. Y cuando se dice del poeta que imita, no ha de creerse que tiene el don de concebir la expresión sino el de expresar lo concebido. No la facultad de reproducir literalmente lo real, sino el realismo de contemplar el deber ser [17]. La causa de la imitación es intelectual, y mediante ella es posible captar la naturaleza de las cosas, aprendiéndolas y admirándolas [18].

"El imitar es connatural al hombre desde la niñez", enseña Aristóteles; y por la imitación "adquiere aquel sus primeros conocimientos" (...) "Siéndonos, pues, natural el imitar, así como la armonía y el ritmo, desde el principio los mejor dotados para estas cosas, avanzando poco

---

15 Aristóteles, *Etica Nicomaquea*, VI, III.

16 José Babini, *La ciencia en tiempos de la Academia y el Liceo*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina,1968, p.55.

17 Cfr. al respecto, Rodolfo M. Agoglia, *Arte y tragedia en Aristóteles*, en *Revista de Filosofía*, n.1, La Plata, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Instituto de Filosofía, 1950, p.59-69.

18 Cfr. Aristóteles, *Retórica*, I,11,1371 b 4-10. Compárese este concepto aristotélico con la expresión de San Alberto Magno: "la poesía, induciendo a los hombres a la admiración, es fuente de filosofía"(In I *Met*,tract.2,c.6)

a poco, engendraron la poesía (…) Los más graves imitaban las acciones nobles y las de los hombres de tal calidad, y los más vulgares, las de los hombres inferiores, empezando por componer invectivas, del mismo modo que los otros componían himnos y encomios" [19]. La imitación –principalmente de lo trágico y de lo epopéyico, puesto que tiene más dignidad, como la que practica Homero– proporciona a los hombres los medios necesarios para su elevación, como el temor, la compasión, o la posibilidad de identificarse con un canon de conducta en virtud de sus méritos, o de rechazarlo por sus patéticos deméritos [20]. El buen poeta, por consiguiente, no será aquel que quiera exhibirse, o retratar lo ordinario y mostrenco, sino quien sea portador, por vía de la mímesis, de las palabras sustantivas de sus personajes. Antes heraldo y pregonero de grandes caracteres que relator de sus propios puntos de vista.

Y en concordancia con esta línea argumentativa, seguirá predicando Aristóteles – con el ejemplo de Homero por delante– que la imitación poética debe considerar también la presencia de *lo maravilloso*, prefiriendo "lo imposible verosímil y convincente a lo posible increíble" [21]; porque a diferencia de Platón [22], no cree que sea lo mismo "la corrección de la política que de la poética", bastando en este último caso que el poeta no afirme lo mismo que ha negado, ni niegue lo que ha dado por afirmativo [23].

Lo propio del poeta, reiterémoslo, no es la habilidad versificadora ni la reproducción ordinaria de realidades carentes de nobleza; es la creación. Una creación que se especifica y jerarquiza en la capacidad imitativa mediante el lenguaje. E imitación que apunta a la vez a las acciones egregias en las que se sostiene un carácter. Y es también distintivo del poeta que no le preocupe pasar inadvertido mientras se advierta el esplendor del modelo [24]. De ahí, que tanto mejor representará su oficio, cuanto el mismo sea el resultado armónico de aunar el talento con el arte.

Adviértase que el Filósofo, aunque ha declarado para los poetas un orden de preferencias en el cual lo imposible parece tener razón de

---

19 Aristóteles, *Poética*, 4, 5-25.

20 Ibidem,14,10.

21 Ibidem, 24, 10-25; 25,10.

22 Cfr.*República* X,601 d-e y *Leyes* II, 653b-660

23 Aristóteles, *Poética*, 25,10.

24 En rigor esta es una característica de todo el arte tradicional, por lo que se explica el anonimato de muchas obras maestras, frente al prurito individualizador de la modernidad, preocupada más por la afirmación del sujeto que por la de la Idea. Cfr. al respecto, Ananda Coomaraswamy, *La filosofía cristiana y oriental del arte,* Madrid, Taurus, 1980,p.44 y ss.

prioridad sobre lo posible, les recuerda que sólo a condición de que reluzca lo verosímil y convincente (*eikós*). De modo que no se olvida de señalarles su compromiso ético; su misión indelegable de adornar con virtudes el ánimo de sus oyentes, purgándolos de pasiones nocivas, hasta alcanzar una genuina purificación espiritual. No otra cosa quiere significar en principio el maltratado término *catársis* [25]. Por lo que yerra fieramente Samaranch al reducirla a una cuestión meramente fisiológica, cual si se tratase de un ejercicio para mejorar la relajación [26].

Si el poeta, decíamos antes, es un mediador del mito, entendido en última instancia como hierofanía; es también, dijimos posteriormente y hasta aquí, un imitador. Que es decir un hacedor de admiraciones, un develador de esencias, un suscitador de virtudes, un testigo de la universalidad, un sembrador de caracteres, un heraldo de la tradición.

Y se va entendiendo de este modo el porqué, en el libro IX de su *Poética*, el maestro de Alejandro Magno llamó a la poesía más filosófica y excelente que la historia. Otras dilucidaciones se imponen sin embargo.

III. La mímesis como manifestación de una forma

Se cita con alguna frecuencia –sobretodo entre incorregibles prosaicos y cientificistas decimonónicos– la dura condena que propinara Platón a los poetas desde las páginas de la *República*; y se insiste a la vez, paradójicamente, como ya esbozamos, en presentar a un Aristóteles incontaminado de vuelo platónico.

No fue el prosaísmo sino principalmente la irreverencia y el decoro a la divinidad, que creyó en falta, lo que impulsó al discípulo de Sócrates a zaherir a los vates (bien que a salvo dejara su respeto por los hexámetros homéricos, a cuyo son había sido criado, como todo buen griego). Ni menos aún fue un arranque romántico o esteticista –que casi siempre con esto confunden los manuales al platonismo– el que condujo a Aristóteles a su exaltación de la poesía.

Platón había enseñado claramente –y allí están, sin sombras de dudas, el *Ion* y el *Fedro*– que el poeta “es cosa leve, alada y sacra”, y que

---

25 Cfr. Valentín García Yebra, *Textos de Aristóteles o de sus comentaristas sobre la compasión, el temor y la catársis*, en Aristóteles, *La Poética*… ob. cit, apéndice I, p.339 y ss. Sobre el valor de la no contradicción al que aludíamos, aún cuando Aristóteles les recomienda a los poetas una corrección que no es la de los políticos,cfr. Mario E. Sacchi, *El significado de la contrariedad*, en su *Contrariedad y equilibrio en la naturaleza de las substancias materiales,* Buenos Aires, Basileia, 1997, cap.1.

26 Francisco P. De Samaranch, *Introducción* a la *Poética de Aristóteles*, Madrid, Aguilar, 1963, p.15. Similar parecer balbucea Alfredo Llanos, en su *Prefacio* a Aristóteles, *Poética*, Buenos Aires, Leviatán, 1985.

una fuerza superior a sí mismo lo sostiene cuando descubre y comunica las verdades que canta. Una fuerza que caracterizó como inspiración, a veces como posesión celeste, y aun como locura [27]. Y que Pieper, con su habitual maestría, tradujo por *entusiasmo*, *un estar fuera de sí y lleno del dios.* "La grande y verdadera poesía no es posible a menos que provenga del delirio divino. Al que quiera ser poeta por sus propias fuerzas no se le concederá la consagración. La poesía de los eruditos será eclipsada por la poesía de quienes hablan a partir del entusiasta estar fuera de sí (…) La poesía cuando es realmente tal, procede del entusiasmo en sentido estricto (…), tiene, pues, su origen en la inspiración divina" [28].

Aristóteles, sin privarse de disidencias y de impugnaciones, aprendió esta lección de su maestro. Y si tomó prudente distancia de los compositores de nimiedades o de vulgaridades diversas, de aquellos que señala en su *Poética* (III,12) como "dejándose llevar del antojo de los mirones", no dejó de elogiar, en las mismas páginas, el genio de los verdaderos poetas, admitiendo su excelencia, bien gracias al arte, a la naturaleza, y aún a lo que dio en llamar *exaltación*. Exaltación que es para el alma su medicina moral y su elevación; y hasta el punto de inflexión de un movimiento amoroso respecto del prójimo, en el que François creyó ver una prefiguración de la misericordia predicada por San Agustín [29].

La razón de esta división –ya platónica, ya aristotélica, cada una con sus peculiaridades– entre poetas y poesías, no resulta tanto de la materia abordada por unos o por otros, o de sus intenciones o fines perseguidos, sino más bien de la naturaleza de la imitación. Es necesario que el poeta imite lo universal y lo necesario, nunca lo particular y relativo; que al imitar sea claro y medido, huyendo "del exceso en todo"; y que se vuelque imitativamente hacia lo egregio, pues aún el mal debe ser retratado en toda su entidad, para que sea eficaz el adoctrinamiento que por contraste se busque.

Pero la imitación –y aquí queríamos llegar después de estos necesarios rodeos– es principalmente una operación intelectual, no una acción sensible, por mucho que de los sentidos necesite para expresarse. Y cuanto más intelección ofrezca a la inteligencia, cuanto mayor *signifi-*

---

27 Platón, *Ion*, 533 d-535 a; 534 b3-6; *Fedro*, 245 a5-8. No debe intranquilizar la utilización del término locura. También el lenguaje cristiano tradicional usó positivamente esta expresión para semejar la noción de éxtasis. Cfr. al respecto P.Fray Armando Díaz,O.P, *La locura divina*, en *Cuadernos de espiritualidad y teología,* n.8,Santa Fe, Centro de Estudios San Jerónimo, 1994, p. 69-129.

28 Josef Pieper, *Entusiasmo y delirio divino*, Madrid, Rialp, 1965, p.99-100.

29 Enrique François, *El teatro de los griegos*, Buenos Aires, Institución Mitre, 1941, p.58.

cación le provea, mayor será el gozo. Porque el arte, por estar naturalmente vocado a la belleza, no reclama las cosas en tanto cosas, sino en tantos *signos* con que alimentar la vida interior; ese mundo invisible que habita y late en cada uno de nosotros.

Al respecto, ha distinguido bien Maritain, *entre la imitación materialmente considerada*, que tiene razón de medio y se relaciona apenas instrumentalmente con la obra de arte, pero sin constituirla por serle esencialmente extraña, con esa otra *imitación como manifestación de una forma*, en la que ella "se transparenta bien, soberana y entera (...) y [con] el brillo de una forma, y por lo tanto,[el] de alguna verdad" [30]. Es la imitación que lleva al *splendor veri*, que conduce a la luz; que se vuelve dócilmente filial respecto de la realidad contemplada (no creada por el artista) en su substancia más honda, y a la vez paterna y engendradora cuando hay que nutrir los signos aptos para develar la Idea.

El poeta, en tanto señor de esta nobilísima mímesis, es portador del logos, porque "es ante todo un hombre que ve más profundamente que los demás, y que descubre en lo real resplandores espirituales que los otros no saben discernir". Mas para ello ha de tener, y en alto grado, la virtud de la *docilitas*, a efectos de reconocerse y saberse no sólo discípulo de los maestros humanos, sino de Dios que es la Belleza Increada. Cantará con el Salmista: *"confitebor tibi, Domine, in toto corde meo"*, y podrá ser reconocido como alguien que "consulta a Dios cuando mira las cosas" [31].

Es fácil advertir, mas es preciso hacerlo, que no estamos aquí en el terreno estético, sino propiamente en el metafísico y en el teológico. Por lo que volveremos después con algún agregado sobre el punto. Pero vayamos concluyendo en consecuencia, que la poesía –así entendida, como mediadora del mito, como mímesis de la *forma*– resulta una plenitud intelectual por la captación inteligible y la expresión sensible de lo Bello.

El arte poética es inteligencia creadora, por participación y analógicamente hablando, pero así y por lo mismo ella lleva a *las raíces del conocimiento interior,* para decirlo con la fórmula maurrasiana [32]. Lo que se conoce,en última instancia, es el *modelo* de las cosas colocado en

---

30 Jacques Maritain, *Arte y Escolástica*, Buenos Aires, Club de Lectores, 1972, p.74.

31 La expresión es de Maritain,cfr.ibidem, p.80. Es de hacer notar que cuando Maritain busca en estas páginas un ejemplo para ilustrar su exposición sobre el carácter ontofánico y teofánico de la poesía, acude,entre otros de gran poder sugestivo, al texto del Libro IX de *La Poética* de Aristóteles (cfr.ibidem,p.165)Sobre el particular cfr. asimismo, Leopoldo Marechal, *Ascenso y descenso del alma por la belleza,*Buenos Aires, Citerea, 1965.

32 Charles Maurras*, La musique intérieure,* Paris, Grasset, 1925.

ellas por la mano de Dios. De lo que se infiere que no andaba desacertado Bocaccio, cuando comentando la *Divina Comedia*, identificaba a la *poesía* con la *teología*. Las creaturas, si nos es permitido pensarlo metafóricamente, reclaman de algún modo ser proferidas por el poeta, para que relumbre a través de sus palabras el fulgor arquetípico que las conforma. El Quijote necesitó de Cervantes como Ulises de Homero; y su existencia se proyecta y se eterniza no a pesar de ser figuras literarias, sino por lo mismo que son descubrimientos poéticos de categorías paradigmáticas. Por eso, con su entidad de *imitaciones* poéticas –y ahora ya sabemos qué alcances tiene la palabra– resultan más reales que toda la fenomenología constatada empíricamente en los laboratorios.

El poeta cabal, en tanto artista, intuye y adivina con la inteligencia la forma recóndita de las realidades que desfilan ante él. La imitación que luego emprende, no será una apariencia material sino una semejanza espiritual. Hay algo en él de cazador de esencias, como notó Maritain [33]. Por lo que acuñó la conocida –y tal vez inmejorable– fórmula, de que *la poesía es al arte lo que la gracia a la vida moral* [34].

Es que la auténtica poesía –y ésta es la gran lección aristótelica recogida de las enseñanzas platónicas– no puede ni debe emprenderse sin el conocimiento previo de las arquetipicidades; pero ellas a su vez, no pueden ser comprendidas sin una visión trascendente. Lo dirá después Santo Tomás, cuando distinga entre el *actus primus* del artista –acto primero, interior y contemplativo– descubridor del paradigma y de su sostén eterno, y el *actus secundus* –exterior y activo– con el que plasma mediante la materia sensible escogida, la *forma* que le ha sido revelada. El arte –tal entonces la síntesis del Aquinate– es una virtud intelectual; y vale para la poesía esto que de él se predica: que se hace visible sólo si primero ha habido una intelección de la forma invisible [35].

Sobre estas bases, no hay desproporción al comparar la inspiración con el éxtasis, ni al juzgar a la imitación como un modo especialísimo de cooperación con el Creador; porque lo que se imita, ya quedó dicho, no es un objeto exterior sino el *éidos* o forma interior. Ni se imita como quien copia, sino como quien enhebra símbolos [36].

Surge así ante nuestra consideración un corolario ya antes perfilado: la misión del poeta no es estética sino metafísica y teológica. Por eso le dirá Rilke a su joven poeta, que la lírica es la más santa de las artes, en tanto se propone la conquista de la interioridad perceptible de las co-

---

33 Jacques Maritain, *Fronteras de la poesía*, Buenos Aires, La espiga de oro, 1945, p.25.

34 Ibidem, p.26-27.

35 Santo Tomás, *Suma Teológica*, I,5,4,ad.1; I-II,27,1,ad.3 y I-II, 57,3.

36 Cfr. al respecto, Alfredo Sáenz, *El icono. Esplendor de lo sagrado*, 2da.ed, Buenos Aires, Gladius, 1997, principalmente III,I.

sas. O veremos a Gerardo Diego pidiendo a “Dios mio, Tú el Poeta”, la gracia de acertar a decir cosas bellas; o a nuestro propio Hernández invocando a los santos del cielo para desanudar su lengua y hacerla rítmica y verdadera. Porque la poesía no es un juego, acota Hölderlin, ni un entusiasmo bajo equiparable a la alegría ordinaria, sino una actividad moralizadora en el más alto sentido; un medio de esclarecer el mundo y vivificarlo, una intuición intelectual, una ascensión y un deleite del genio [37].

Mala cosa por lo tanto cuando la poesía se degrada, reduciéndose a un puro esteticismo. En vez de ser una vía de conocimiento resulta un cauce para la confusión; en lugar de concurrir con la teología en el lenguaje simbólico, se aparta de ella por apego desordenado a lo sensible; y en vez de elevar los entendimientos por una mímesis significante de las formas, se estanca y se esclaviza en una copia de lo materialmente atractivo.

Es lo que vino a decirnos Kierkegaard en su obra *El concepto de ironía en Sócrates*, y que Castellani tuvo la gracia de hacérnoslo comprender. “El que vive estéticamente lo espera todo de afuera; su vida es excéntrica (…) Es que el instante estético es lo que hay más lejano en el mundo del instante de la eternidad” [38]. Notable acierto por ende, aquel grito de León Bloy denunciando la existencia de una *literatura posesa*. Si la mímesis poética no es mediadora de la forma que nos muestra a Dios, terminará siendo remedo y servidumbre de la materia que nos someta al demonio. O vínculo de la gracia o atadura a la perdición. Y en este último caso, es mejor seguir los consejos airados de Platón y expulsar a los poetas de la República.

Podrá decir alguno que Aristóteles no llegó tan lejos con sus reflexiones. Pero si hasta aquí ha podido llegarse, ha sido ciertamente gracias a Aristóteles.

Será prudente después de todo lo antedicho, regresar una vez más a las páginas de *La Poética*.

---

37 Friedrich Hölderlin, *Ensayos*, Madrid, Hiperión, 1983, p. 46, 79,81, y Carmen Bravo Villasante, *Epílogo* a Friedrich Hölderlin, *La muerte de Empédocles*, Madrid, Hiperión, 1983, p.94.

38 Leonardo Castellani, *De Kirkergord a Tomás de Aquino*, Buenos Aires, Guadalupe, 1973, cap. XV, *El estadio estético.* Cfr. asimismo su *Domingueras prédicas II*, Mendoza, Jauja, 1998, p.71 y ss, y su *El arte y la belleza, Mikael,*n.21, Paraná, 1979, p.127-132. Precisamente de aquí hemos tomado la cita arriba transcripta, cfr. p. 129,128.

IV. La poesía y la historia

Aunque al caracterizar por un lado el concepto de historia, y por otro, y más detenidamente, el de poesía, ya hemos fundado la razón de preeminencia de esta última, Aristóteles enuncia un par de notas comparativas en su mentado *Libro IX*, que bien valen la pena considerar.

Por lo pronto, que la obra propia del poeta no es tanto narrar lo sucedido, como cuadra al historiador, sino "aquellas cosas que podrían haber sucedido y que son posibles, según la verosimilitud o la necesidad". Quede *lo que fue* para la historia, *el deber ser* para la poesía [39].

Es claro que el Filósofo no está justificando el fraude sobre el transcurrir temporal, ni desechando la tarea de los cronistas de datar lo acaecido, según tiempo y espacio. Está indicándonos el valor de la ejemplaridad y de lo necesario en la fragua moral de los hombres y de los pueblos, por encima de lo trivial y de lo contingente. Sabedor de que no es la vida banal y fenoménica la que sacia los entendimientos y templa las voluntades, eleva su mirada a lo que permanece y se empina. A la norma antes que a la cifra, al canon antes que al dato, a lo debido antes que a lo fáctico. A lo verosímil, por imposible que resulte, mas que a lo posible sin fuerza de convicción alguna. Hay en su formulación resonancias lejanas del epinicio de Píndaro, pidiendo *ser lo que debes*, y una nostalgia de esa *aurea aetas* que alguna vez había añorado Hesíodo. Y hay por supuesto una admiración por el viejo Homero, que "hace a sus personajes superiores a la realidad" [40], y que puso en las manos de Aquiles aquel bastón legendario con que castigó a Tersites cuando se insolentó contra lo extraordinario. Frente a los espíritus vulgares y mediocres que únicamente se conforman con el *factum*, el maestro del Liceo, exige un *ethos* sostenido en la contemplación de lo paradigmático. Que el historiador lleve la cuenta de los sucesos. Al poeta lo demorarán las causas ejemplares [41].

En segundo lugar, dirá el Estagirita, "la poesía dice más bien lo general, y la historia lo particular. Es general a qué tipo de hombres les ocurre decir o hacer tales o cuales cosas verosímil o necesariamente, que es a lo que tiende la poesía, aunque luego ponga nombres a los personajes; y particular qué hizo o qué le sucedió a Alcibíades" [42].

---

39 Cfr. Aristóteles, *Poética*, 9,5.

40 Ibidem, 2, 10.

41 Nos hemos ocupado in extenso del papel de lo arquetípico en la historia, de las enseñanzas griegas al respecto, así como de la crítica al inmanentismo historicista que niega y rechaza esta clásica concepción; cfr. Antonio Caponnetto, *Los arquetipos y la historia*, Buenos Aires, Scholastica, 1991.

42 Aristóteles, *Poética*, 9,5-10.

Sería inadecuado ver en esta distinción un giro más del debate sobre la imposibilidad de una ciencia de lo particular y a favor de los objetos formales de rango universal. Porque, a juzgar por el conjunto del escrito que contiene estas aseveraciones, no es tanto una preocupción científica o epistemológica la que mueve al Filósofo, sino moral y espiritual.

Trátase de sostener –y es una variante más del argumento anterior– que en el *tipo humano* ejemplar propuesto por los poetas, sea por su grandeza o por su miseria patéticamente retratada, hay mayor aleccionamiento que en los casos singulares con los que tropieza la historia. Pedagógicamente hablando se diría que Antígona enseña más que Xantipa; como sacude y estremece más la figura literaria de Creonte, que la de algún tiranuelo de carne y hueso escondido en las crónicas de una polis concreta. Es la categoría paradigmática lo que busca reivindicar el Filósofo, el rango del héroe, el principio (*arké*) normativo (*typos*) o arquetipo; nuevamente *el deber ser*, el cual es necesariamente universal, y se proyecta con validez general independientemente de las contingencias de tiempo y de espacio.

En esta perspectiva, no importará tanto el nombre del personaje –aunque llegará después, necesariamente– como no le importaba al arte helénico saber los apellidos de los constructores del Partenón. El nombre propio aporta un "refuerzo de verosimilitud", reconoce Aristóteles, pero la poesía necesita antes la substancialidad de los ejemplos. El *carácter* es anterior al nombre. Primero será la contemplación del *magnánimo*, después encontraremos a Sócrates o a Héctor, para encarnar aquella jerarquía general y universal.

Por eso destacará tanto la tragedia, prefiriéndola por sobre otros géneros. Porque en ella se imita una *acción* de tono elevado y completo; se elogia o se reprueba *una manera de ser,* se exhibe un *héroe* engrandecido y purificado por el dolor, se presenta un *carácter* que indica una línea de conducta, y no se descarta la intervención divina. En la tragedia, al fin, *lo que debe servir de emulación y de dechado,* cuenta más que *lo que consta que ocurrió* pero que no resulta ni conmovedor ni convincente.

Es sin duda un argumento sutil que conviene conservar sin tergiversaciones. Porque mediante él, no se nos está incitando a desconocer la realidad, o a abrazarnos a una ficción confortadora pero sin fundamento; se nos está invitando a reflexionar sobre lo que, con posterioridad a Aristóteles, algunos pensadores contemporáneos llamaron vida auténtica e inauténtica. Miles de personajillos que registran prolijamente los papeles y los archivos, cada uno de ellos con sus nimiedades, con sus existencias rutinarias y grises, con sus horizontes estrechos prolijamente apuntados en otros tantos documentos, están pero no permanecen;

fueron pero ya no existen; han sido, casi a pesar de ellos mismos, pero no se propusieron jamás un deber ser. No resultaron mortales sino biodegradables.

En la otra orilla asoman Helena o Ifigenia, Héctor o Ayax, Hamlet o Martín Fierro. Y no hay papelística que pueda invalidar sus existencias, ni obituario que registre sus decesos. Sus vidas han sido cantadas y por eso han sido además vidas trascendentes. Su inmortalidad se sostiene en la ejemplaridad y en la autenticidad de sus caracteres. Y sobre todo, la verdad, la garantía de la gran verdad de sus vidas, es que son el fruto de la "facultad de crear lo verdadero con reflexión" –tal el hábito poético– y no el producto de contar lo falso con reflexión, como hacen los historiadores del montón. "Es verosímil que muchas cosas ocurran en contra de la verosimilitud" [43], desliza paradójico el sabio del Liceo.

Por último, cierra el *libro IX* de su *Poética*, diciendo que el poeta imita las acciones; no las simples o episódicas, en las que suelen entretenerse los fabulistas, sino una acción completa e íntegra, cuyas partes estén armónicamente enlazadas, y a través de las cuales pueda evidenciarse además la presencia de lo *maravilloso* [44]. Otra vez Homero es el ejemplo propuesto, pues "sólo él entre los poetas no desconoce cuál debe ser su intervención personal en el poema", y hace lo maravilloso agradable y bello [45].

Con lo que esta proclamada superioridad de la poesía encuentra un nuevo fundamento: el de no ocuparse de fragmentos o retazos de hechos, ni de clasificaciones de acontecimientos, ni de relatos transidos de inmanencia, sino de una acción directriz y unitiva, a traves de cuyos protagonistas y peripecias, pueda el hombre percibir su *deber ser.* Como hacía Sófocles con las letras, dice Aristóteles, o Zeuxis con la pintura [46].

Pueden llegar a cobrar sentido, a partir de lo antedicho, las discutibles opiniones de Schopenhauer, según el cual, la poesía enseña más sobre la naturaleza humana que la historia, pues no es ésta sino un zurcido de hechos individuales, múltiples en número y en variedad, que habla a lo sumo "de lo que ha existido una vez y no volverá a existir jamás", a diferencia del poeta que habla "de lo que existe siempre" [47]. O los deseos de Croce, en medio de tantos equívocos, de que la historia

---

43 Ibidem, 18,20.

44 Ibidem, 9,35.

45 Ibidem, 24.

46 Ibidem, 25,30 y y 1461 b,10.

47 Arthur Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*, Buenos Aires, Biblioteca Nueva, 1942, p.834. Cfr. al respecto las observacions de Diego Pró, *El problema de la continuidad y la discontinuidad del proceso histórico, Estudios teológicos y filosóficos,* n.2, Buenos Aires, Padres Dominicos Argentinos, 1962, p. 127-155.

sea considerada como una obra de arte [48]; o aquello de Unamuno: "paréceme que con la poesía se llega mejor a la entraña de la historia" [49].

Mas llegados a este punto se impone una aclaración que no quisiéramos que pasara inadvertida. Porque está muy lejos de nuestro ánimo pretender descalificar a la historia *per se*, o someterla a un vapuleo tal que nada quede en pie de sus méritos ni de su razón de ser. Como dista de nuestra intención, y aun de nuestros afectos, rebajarla a una poquedad tal, que equivaldría a cometer con ella una grave injusticia y una imperdonale ignorancia.

La crítica aristotélica contra la historia, a la que adherimos plenamente, la aplicamos y la remitimos de un modo explícito y concreto al llamado *historicismo inmanentista*, en todas sus variantes, sobre cuyas falacias y miserias, en un todo concordes con el Magisterio de la Iglesia, nos hemos explayado en otras obras, por lo que se nos eximirá ahora de los abundamientos de rigor [50]. Cumpla acotar sin embargo, que ese historicismo inmanentista domina hoy a tal grado los estudios históricos –aun en aquellos sitios que se supondrían naturalmente aptos para combatirlo– que salvando honrosas excepciones, la historia que actualmente se estudia y se enseña, merece un desdén mucho mayor que el que le prodigara el Filósofo. Es una historia sin tradición y sin arquetipos, sin magisterio ni trascendentalidad, sin Dios, ni milagro ni misterio. Es una historia huérfana de paradigmas diáfanos; hasta ausente de pasado podríamos agregar; esclava de un presentismo y de una praxis ideológica, en la que no hay sitio ni cabida para la fecundidad de la contemplación. Una historia sin arte ni mímesis, ahogada en un piélago de estadísticas, de tabulaciones financieras, de taxonomías mercantiles, de sondeos economicistas, de recuentos domésticos, de privacidades inconducentes, cuando no de intimidades irrelevantes, amparadas todas bajo los eufemismos de metodología moderna o preceptiva científica. Cartago se ha quedado con la victoria, y Clío, como diría Claudel, se ha retirado entre el llanto del resto de las musas.

Si la poesía no vuelve por sus fueros, trayendo la religación con lo sacro, la manifestación de las formas, el escoltamiento de los modelos, la expresión de lo universal, la exaltación del carácter, y el amor por la verdad. Si no regresa, decimos, pero a contagiar y propulsar a la histo-

---

48 Benedetto Croce,*Lo vivo y lo muerto en la filosofía de Hegel*, Buenos Aires, Imán, 1943, p.122.

49 Miguel de Unamuno, *Ensayos*, vol. II, Madrid, Aguilar, 1945, p.1131.

50 Antonio Caponnetto, *Los arquetipos*…,ob,cit, principalmente el capítulo 1; Antonio Caponnetto, *Hispanidad y leyendas negras*, Buenos Aires, Ediciones del Cruzamante, 1987, principalmente capítulo 1, y Antonio Caponnetto, *Los críticos del revisionismo histórico*, Buenos Aires, Instituto Bibliográfico Antonio Zinny, 1998, principalmente *Prólogo*.

ria hacia su más auténtico y edificante cauce, ella acabará subsumida entre las disciplinas biológicas y económicas.

Dos síntomas, entre muchos, nos indican que no andamos desacertados en nuestro diagnóstico. El primero, por paradójico que resulte, es la desvinculación de la historia con el pasado. No sólo porque se ha insistido hasta el cansancio en el presentismo y en el actualismo como condición *sine qua non* de la utilidad de los estudios históricos, sino porque el hombre moderno blasona de su desarraigo como antaño lo hacía de su estirpe. "Ha prosperado una manera de concebir nuestra presencia y nuestra significación históricas sin vínculo alguno con el pasado. A tal punto que *la palabra pasado se hace casi ininteligible*. Absolutamente instantáneo (...) absolutamente proyectado hacia un futuro, absolutamente posible, el hombre actual existiría en un comienzo absoluto a partir de un presente sin transfondo. Es decir, *una historia sin tradición real*. Tal modelo de existencia histórica proclama de manera sintética: nada es anterior, nada ha sido recibido y,en consecuencia, nada tenemos adeudado. En estas condiciones de a-historicidad, el hombre se halla completamente convertido a su praxis.

Ahora bien, esta odisea prometeica en el tiempo, hace que el hombre contemporáneo *pierda la experiencia de la sacralidad en el tiempo y, con ella, la de una religiosidad genuina*. También se pierde la experiencia de la continuidad en las obras, lo cual hace grandes y duraderos los proyectos y promueve la admiración en las generaciones de los hombres. De este modo el hombre experimenta la forma, quizá más profunda y dolorosa, de la soledad: la de la ingratitud. Así *se asiste a la erradicación de las tradiciones sagradas y profanas: de la memoria poética,* de modo que el hombre no pueda recurrir a la voz unánime que dice al mundo y que dice a Dios a fin de que, efectivamente, el hombre pueda contar y cantar. Más aún, se insiste en afirmar la imposibilidad de alguna enseñanza en la historia" [51].

Hemos prolongado esta cita de Padrón, permitiéndonos resaltar de ella algunos conceptos, pues constituye una lograda síntesis de lo que venimos denunciando. Alejada del modelo poético que le trazó Aristóteles, la historia es hoy desacralización y secularismo, desenraizamiento y vulgar prosificación.

El segundo síntoma aludido, es el horror por la verdad, es decir por aquello que tradicionalmente justificaba el esfuerzo del historiador y su consagración al estudio. Y hasta tal punto la verdad es una intrusa en el terreno de la historia, que lo mejor que esta puede hacer es mostrarse

51 Héctor Padrón, *Persona, Historia y Paideia*, en *Filosofar Cristiano*, n.25-28, Córdoba, Asociación Católica Interamericana de Filosofía, 1989-1990, p. 205-206.

inhospitalaria e indiferente ante aquella. Cuando Angel Castellán –y es nada más que un ejemplo– critica por igual a los artífices de nuestra historiografía, de un lado y del otro del espectro ideológico, les carga a su cuenta, con términos duros y mordaces, haberse identificado de tal modo con la política, que, bajo su influjo, tanto al historiador como al ciudadano medio "lo único que se le ocurre es una pregunta por la verdad". Interrogante tan inadmisible que "en otras tierras (…) a esto se le llama inmadurez" [52].

Fue, pues, de gran agudeza la observación de Lewis, cuando haciendo adoctrinar epistolarmente a un demonio por su tío, puso en boca del veterano diablo,la recomendación de reemplazar la verdad por "el punto de vista histórico" [53]. Pero entonces, volvemos sin proponérnoslo, a la admonición de León Bloy: si la poesía –que es al arte lo que la gracia a la vida moral– no atrae a la ciencia histórica hacia sus características esenciales, y hacia el servicio a la verdad, que es la primera de todas, tendremos una literatura posesa. Y por lo que vemos, también una historia. Es coherente: no en balde el diablo ha sido llamado *padre de la mentira y mentiroso desde el Principio.*

El Padre Castellani, que no podía dejar de interesarse en tamaña cuestión, y menos en resolverla, adhiere a la tesis aristotélica, en unas páginas breves pero intensas a las que remitimos calurosamente [54].

Dice en ellas –hasta donde nos atrevemos a sintetizarlas– que la historia detallista, atiborrada de datos y extensa por acumulación de nimiedades, ningún servicio presta, ni individual ni socialmente. Y sí en cambio la que toma la forma "esquemática y mística" de "leyendas, canciones y poemas". Que así entendida, ella no podrá escribirse sin una *intuición empática* y un *compenetramiento anímico* con el pasado y con el protagonista que se pretende historiar. Por eso "la buena historia es difícil y rara; y abunda la historia falluta, fraudulenta o frívola"; porque "los datos no componen la historia: sólo la intuición la adivina". *"Intuición no muy dispar de la del poeta, que no tiene nada que ver con la escrutación pormenorizada y prolija del naturalista o del paleontólogo"*. Con lo que el proverbial pasaje de Aristóteles, que expresamente cita Castellani, se reivindica a la distancia y en el tiempo; y esplende a través de autores notables, "poetas o novelistas", que son los únicos

---

52 Ángel Castellán, *Tiempo e historiografía*, Buenos Aires, Biblos, 1984, p.155. Nobleza obliga, digamos de paso, que no todas las enseñanzas de este autor, de profundo conocimiento de la cultura clásica, nos merecen el mismo rechazo.

53 Cfr. Clive S. Lewis, *Cartas del diablo a su sobrino*, Santiago de Chile, Andrés Bello, 1993. La recomendación se repite en diferentes pasajes; cfr. por ejemplo, cartas II, IX y XXIII.

54 Leonardo Castellani, *Digresión sobre la historia*, en su *El ruiseñor fusilado*, Buenos Aires, Penca, 1952, p.122-126.

que "siempre han dado luz y a veces solución definitiva", a los grandes temas históricos [55].

Volver al Filósofo para entender la poesía, no es el camino para subestimar a la Historia, ni para acomplejar a los historiográfos. Ni menos aún para imaginar un juego dialéctico entre verso y prosa, lirismo o realismo. Es en cambio la recta vía para restituirle a una y a otros su verdadero rango, su olvidado objeto formal y su traicionada misión ética, espiritual y pedagógica.

Volver al Filósofo para entender la poesía, será también, si se sabe hacerlo, entender y aceptar que la historia no puede ser leída ni enseñada sólo en términos inmanentes. Pues como bien lo ha enseñado Juan Pablo II, en la línea de sus predecesores, "no es posible conocer a fondo el mundo y los acontecimientos de la historia, sin confesar al mismo tiempo la fe en Dios que actúa en ella(…) La historia es una realidad que se ha de ver, analizar y juzgar, con los medios propios de la razón, pero sin que la Fe sea extraña en este proceso" [56]. El *credo ut intelligam* no podía enunciarlo Aristóteles, pero sus reflexiones no son las de un ateo.

Volver al Filósofo para entender la poesía, es superar el criterio naturalista, secularizante y esteticista, devolviéndole a la historia su lenguaje señorial, su vuelo metafísico y teológico, su raiz en el pasado y su vértice en la verdad.

Volver al Filósofo para entender la poesía es, incluso, recuperar para la historia el entusiasmo y la admiración, el sentido de lo heredado y de lo transmitido con la consiguiente gratitud hacia las generaciones precedentes. Desechar el reduccionismo metodológico y el prurito racionalista que asimila toda ciencia con las ciencias positivas, y volver a instalar en el centro del estudio del pretérito, el amor por la manifestación de la luz, que no puede sino culminar en la manifestación del amor a Dios.

Volver al Filósofo para entender la poesía, es atreverse a conquistar de ella, para la historia, esa mayor excelencia, filosofía y verdad con que la adornaron sus mejores cultores.

V. Un ejemplo argentino

Tal vez sea pertinente, a modo de corolario, traer a colación de modo breve, un caso proporcionado por nuestras propias letras. Es decir, el caso de un poeta que con su arte ha captado mejor –más filosófica y

55 Ibidem.

56 Juan Pablo II, *Fides et Ratio*, 17.

verdaderamente– la historia patria, que muchos historiógrafos profesionales. Y que incluso, con ese mismo arte de la poesía, nos permite inteligir el pasado nacional y su drama, poniendo diafanidad allí donde los sesudos historiadores de oficio han intentado, sin lograrlo, llevar sus dilucidaciones "científicas".

Nos referimos a Leopoldo Marechal; y al hacerlo, una advertencia se impone.Porque no desconocemos ni sus extravíos ideológicos que lo llevaron al borde del socialismo, ni su parcialidad política y partidocrática que lo tiñó a veces de actitudes facciosas, ni sus heterodoxias religiosas, graves y penosas en un hombre de su genio. No desconocemos nada de esto y lo deploramos. Quede dicho.

Pero Marechal poseía el *estro*; ese entusiasmo o *theia mania* de la que hablara Platón, o la *exaltación* a la que se refería Aristóteles. Poseía el don de la mímesis y la condición de medianero o heraldo de un mensaje que no era enteramente suyo, sino que parecía inspirado. Y había abrevado en los clásicos de la Hélade con el mismo tesón con que supo militar en la fe católica durante sus mejores años. Fuera tal vez por esto, que a pesar de sí mismo, su verbo canta bienes esenciales, encontrando el lenguaje apto para comunicar las *formas* descubiertas y dictadas.

En 1966 dio a conocer su libro *Heptamerón* [57], peculiar semana lírica, en la que cada día –como en el Génesis– la palabra expresa una realidad y le da vida. Semana sacra que se abre con la alegría de reconocer el orden creado, y se cierra con una acción de gracias a Dios, *el Hermoso Primero*, al que así llama, y a quien dirige, sin más, el rezo del Salmista: *Laus Deo in excelsis*.

Marechal no desconoce aquí la misión griega del poeta, y en su quinto día, llamado precisamente *La poética*, la explicita a sabiendas: "el esplendor de las formas enamoró mis ojos y despertó en mi lengua los urgentes afanes de la música (…) Yo soy un fiel imitador del Verbo, porque al nombrar las cosas les doy una existencia. Por lo tanto mi modo de operar, tiene que ser el mismo del Verbo –reflexiono–, guardando las distancias que sin duda, van del imitador al Sublime Imitado". De manera tal que "la estructura material de tu canto" –alecciona a su ocasional interlocutor– "debe ser un soporte y no una cárcel de la forma sutil que ya dijiste con tu verbo interior(…) Gobernarás tu voz con energía, de modo que la letra se doblegue al imperio de la forma sutil" [58].

Así presentado, en clave griega y cristiana, como imitador del Verbo, mediador de la forma, señor de una "dichosa universalidad" y enamorado del *splendor veri;* pero en medio de "la edad de hierro" con su

57 Leopoldo Marechal, *Heptamerón*, Buenos Aires, Sudamericana, 1966.
58 Ibidem, *La Poética*, II *Arte Poética*, 4,7,8,28,32.

"declinación de la luz en la sombra"; así presentado, decimos, el poeta no puede sino resultar una figura perturbadora y desdeñada por los prosaicos. Se sabe "un ente sujeto a los imperativos de un tiempo y un espacio", "ubicado, al nacer, en una tierra", y ligado a "la ontología de [esa] tierra natal" con tanta fuerza, que ella "debe ser el soporte de su canto". Pero los invocados prosaicos están al acecho. Listos para explicar sociológicamente ese tiempo y ese espacio patrio; no como una prolongación de la Creación Divina, aquí, en el Sur [59], sino como quien apisona adoquines, según su repetida metáfora. Por eso, prefieren al poeta "guardado en su ataúd, tal un roto violín en su estuche de felpa". Porque aquí y ahora, en este tiempo crepuscular de la nación doliente, "todo poeta es una zarza hostil en el campo de puerros de la sociología" [60]. Y su canto toma entonces la forma de un desafío y de una lucha, de una "cólera del verbo", para "construir un templo donde se alzó un garito"; de una batalla clara, donde "la sangre se puede abrir al sol como una rosa" [61]. Es el combate del poeta por imitar la Forma de la Patria y comunicarla a sus compatriotas, contra esos puerros académicos, que creen tener el papel o la tesis probatoria, y sólo tienen la prueba de su propia indigencia.

Marechal traza al fin, en epítomes poéticos, la historia de la Argentina.

Comienza por recordar que el nombre de la patria "viene de argentum", y que "al recibir un nombre se recibe un destino" [62]. ¿Cuál era ese destino fijado por el nombre?, ¿cuál era el arquetipo bautismal de esta tierra?, ¿cuál la idea inaugural, traicionada después en el rodar de las edades, hasta ésta de hierro donde ahora se habita?, ¿cuál al fin, el paradigma fundacional cuyo rescate nos compromete hasta hoy? El poeta responde:

En su metal simbólico la plata
es el noble reflejo del oro principal.
Hazte de plata y espejea el oro
Que se da en las alturas,
Y verdaderamente serás un argentino [63].

Así lo entendieron y lo vivieron quienes nos forjaron la estirpe. Fueron esas "generaciones más dignas que la nuestra", con "una lanza

---

59 Ibidem, 7.
60 Ibidem, 3.
61 Ibidem, *La Poética, I Biografía de poeta*, 4, 9.
62 Ibidem, *La Patriótica, II Didáctica de la patria*, 6.
63 Ibidem, 6.

española"; o protagonizadas por "reseros con la llave mugiente de sus tropas", y "domadores que soltaban y ataban el nudo de la furia en sus potrillos". Fue la patria orgullosa y soberana, dispuesta a defenderse "con la virtud erecta de la lanza" y "aquel piafante cinturón de caballos". Fue la patria concebida como "una provincia de la tierra y del cielo" [64].

Después vino "la civilización", el conglomerado de ilustrados racionalistas adueñándose de la cultura y de la política entera, los materialistas de todo jaez y los cobardes predicadores del pacifismo, incapaces de un gesto altivo o de una contienda justa. "Nos enseñaron que la patria era /no sé yo que juicioso paraiso/ de infalibles trigales y vacas repetidas./ Así engordamos junto a los grasientos/ asadores y cerca de las uvas pisadas/y dormimos en todas las vigilias del hombre". Se nos dijo que era preferible reír felices "en una paz bovina" que asumir un "destino que merezca un laurel".

Pero el poeta no sólo está dispuesto a cantar la peripecia de la patria, sino a buscar su *anagnórisis*, como enseñaba Aristóteles hablando de la tragedia. Es decir, a suscitar su reconocimiento, a efectos de que pueda volver a ser ella misma. Y le recuerda su nombre primero, con la significación exacta que ello comporta. Para describir después la ardua pero honrosa tarea pendiente del "patriota de la tierra y del cielo". Es una tarea analogable a la del albañil y a la del agricultor, pues consiste en hacerse pilar y semilla, para sostener un día "la construcción aérea de la patria", y para dar frutos que "otros verán arriba".

La solución de fondo empero, exige algo más que la acción política, aun usando este término en el más alto y encumbrado sentido con que fue capaz de usarlo el universo griego. Marechal, por poeta, advierte que la solución es teológica, tal vez por aquello tan citado de Donoso Cortés, de que en el fondo de toda cuestión política subyace una de carácter religioso. Le propone en consecuencia, al pueblo argentino, purificarse gradualmente "de los siete pecados capitales que asaltan a los hombres junto al Rio". Por la *metanoia* volverá la luz. Y el hombre de esta tierra –que conoció un pasado de epopeyas y de hazañas– regresará por los fueros del Origen. Vencerá "la cobardía de los ojos oblicuos", y será capaz de "la defensa o enunciación o elogio de la Verdad, el Bien y la Hermosura".

> *Vence la cobardía de los ojos oblicuos*
> *y la Patria futura dará el santo y el héroe*
> *que han de trazar las líneas de la Cruz* [65].

---

64 Ibidem, *Descubrimiento de la Patria*, 11.
65 Ibidem, *Didáctica de la Patria*, 16.

La vera poesía nos conduce así a la salida del laberinto. Nos conduce a Arriba. Nos descifra el pasado patrio, entre la grandeza y el dolor, moviendo nuestros temores legítimos, purificando nuestras pasiones y anhelando trazar una vida superior por la emulación del Modelo, tal como lo indicaba Aristóteles. Y elevándonos desde la metafísica a la teología, para caer en la cuenta de la necesidad de la Cruz. Una cruz que, a pesar de todo, no ha olvidado Marechal que tiene "dos líneas": "¡la vertical del santo, la horizontal del héroe!". Líneas que hemos de trazar en tanto nación e individuos,"fieles a una celosa geometría" [66].

Decía Goethe, en diciembre de 1792, al amparo de la filosofía griega, que lo bello es prometedor; que cuando nos es dada la belleza, junto con la saciedad –y más que ella– recibimos una promesa, una plenitud por venir, un gozo que se anuncia. Y dijo después José Antonio Primo de Rivera, en octubre de 1933, al amparo de Goethe, que a los pueblos no los han movido nunca nada más que los poetas; por lo que había que juramentarse en *levantar contra la poesía que destruye, la poesía que promete*. Fueron las palabras famosas con que lanzó a la *Falange* ante España y ante el mundo. Son palabras para tener en cuenta si quiere dejarse caer sobre la historia el agua jordánica de la poesía. Y con la historia rescatada, si quiere dejarse caer sobre la patria, la promesa de una belleza antigua y siempre intacta.

Bibliografía

Aristóteles, *El arte poética*, edición a cargo de José Goya y Muniain, Madrid, Espasa Calpe, 1948.

- *El arte poética*, edición a cargo de Valentín García Yebra, Madrid, Gredos, 1992.
- *Poética*, edición a cargo de Alfredo Llanos, Buenos Aires, Leviatán, 1985.
- *Poética*, edición a cargo de Juan David García Bacca, México, Universidad Nacional Autónoma, 1946.
- *Poética*, edición a cargo de Eilhard Schlesinger y José María de Estrada, Buenos Aires, Emecé, 1947.
- *Poética*, edición a cargo de Francisco P. De Samaranch, Madrid, Aguilar, 1963.
- *Obras*, Madrid, Aguilar, 1964.
- *Etica a Nicómaco*, Madrid, IEP, 1970.
- *Metafísica*, Madrid, Gredos, 1970.

Babini, José, *Ciencia, historia e historia de la ciencia*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1967.

66 Ibidem, 9,10.

- *La ciencia en tiempos de la Academia y del Liceo*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1968.

Buela, Alberto, *Esquema de las obras éticas de Aristóteles*, Buenos Aires, Cultura et Labor, 1985.

Cabrera, Ángel, Maluque Joaquín y Lozano, Luis, *Historia natural*, Barcelona, Gallach, 1953.

Cantarella, Raffaele, *La letteratura greca classica*, Milano Accademia, 1967.

Caponnetto, Antonio, *Hispanidad y leyendas negras*, Buenos Aires, Cruzamante, 1987.

- *Los arquetipos y la historia*, Buenos Aires, Scholastica, 1991.
- *Los críticos del revisionismo histórico*, Buenos Aires, Instituto Bibliográfico Antonio Zinny, 1998.

Castellán, Angel, *Tiempo e historiografía*, Buenos Aires, Biblos, 1984.

Castellani, Leonardo, *De Kirkergor a Tomás de Aquino*, Buenos Aires, Guadalupe, 1973.

- *Domingueras Prédicas II*, Mendoza, Jauja, 1998.
- *El ruiseñor fusilado*, Buenos Aires, Penca,1952.
- *El arte y la belleza, Mikael*, n.21, Paraná, 1979.

Coomaraswamy, Ananda, *La filosofía cristiana y oriental del arte*, Madrid, Taurus, 1980.

Croce, Benedetto, *Lo vivo y lo muerto en la filosofía de Hegel*, Buenos Aires, Imán, 1943.

Díaz, Armando, *La locura divina*, en *Cuadernos de Espiritualidad y teología*, n.8, Santa Fe, Centro de Estudios San Jerónimo, 1994.l

Disandro, Carlos, *Del mythos al logos*, La Plata, Hostería Volante, 1969.

François, Enrique, *El teatro de los griegos*, Buenos Aires, Institución Mitre, 1941.

Hölderlin, Friedrich, *La muerte de Empédocles*, Madrid, Hiperión, 1983.

- *Ensayos*, Madrid, Hiperión, 1983.

Horacio, *Sátiras*, en su *Obras Completas*,Madrid, Aguilar, 1963.

Isócrates, *Discursos*, Madrid, Gredos, 1979.

Juan Pablo II, *Fides et Ratio*, Buenos Aires, Paulinas, 1998.

Lewis, Clive, *Cartas del diablo a su sobrino*, Santiago de Chile, Andrés Bello, 1993.

Marechal, Leopoldo, *Ascenso y descenso del alma por la belleza*, Buenos Aires, Citerea, 1965.

- *Heptamerón*, Buenos Aires, Sudamericana, 1966.

Maritain, Jacques, *Arte y Escolástica*, Buenos Aires, Club de Lectores, 1972.

- *Fronteras de la poesía*, Buenos Aires, La espiga de oro, 1945.

Martín, José Pablo, *La lexis" de Aristóteles y la lingüística contemporánea,* en *Cuadernos de Filosofía*, n.26-27, Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Buenos Aires, 1977.

Maurras, Charles, *La musique intérieure*, Paris, Grasset, 1925.

Menéndez y Pelayo, Marcelino, *Historia de las ideas estéticas en España*, Buenos Aires, Espasa Calpe, 1943.

Nestle, Wilhelm, *Historia del espíritu griego*, Barcelona, Ariel, 1975.

Padrón, Héctor, *Persona, Historia y Paideia*, en *Filosofar Cristiano*, n.25-28, Córdoba, Asociación Católica Interamericana de Filosofía, 1989-1990.

Pieper, Josef, *Entusiasmo y delirio divino*, Madrid, Rialp, 1965.

Platón, *Obras Completas*, Madrid, Aguilar, 1979.

Pro, Diego, *El problema de la continuidad y discontinuidad del proceso histórico, Estudios teológicos y filosóficos,* n.2, Buenos Aires, Padres Dominicos Argentinos, 1962.

Sáenz, Alfredo, *El icono, esplendor de lo sagrado*, Buenos Aires, Gladius, 1997.

Sacchi, Mario, *El yo y la metafísica*, Buenos Aires, Basileia, 1997.
- *Contrariedad y equilibrio en la naturaleza de las substancias materiales,* Buenos Aires, Basileia, 1997.

San Agustín, *Contra Académicos,*en *Obras de San Agustín*,Madrid, BAC,1947,vol III.

Schopenhauer, Arthur, *El mundo como voluntad y representación*, Buenos Aires, Biblioteca Nueva, 1942.

Unamuno, Miguel de, *Ensayos*, Madrid, Aguilar, 1945

Yarza, Sebastián, *Diccionario griego-español*, Barcelona, Sopena, 1945.

LIBERTAD, IGUALDAD, FRATERNIDAD
Inventario sintético del ideal revolucionario francés

XAVIER MARTIN [

LIBERTAD, Igualdad, Fraternidad: la divisa de la Revolución francesa es considerada como un resumen del generoso espíritu de la Revolución francesa de 1789, que en aquélla se inspira. Esta temática tripartita se propone, pues, naturalmente, al que quiere realizar una sumaria investigación del proceso revolucionario en cuestión, donde una mirada ingenua se expone al peligro de desconcertarse.

I. LIBERTAD

La gente, por lo general, se inclina a pensar que 1789 realiza la sustitución del despotismo por la libertad. Ni el examen de los hechos, ni el análisis de su substrato filosófico, acreditan enteramente dicho esquema.

Concretamente. El Antiguo Régimen francés no es un despotismo ni en los principios ni en los hechos. La voluntad del rey se ve eventualmente frenada de cualquier arbitrariedad por diversas reglas, y su acción tiene por finalidad, religiosamente asignada, el bien común de la sociedad. Es verdad que, desde el siglo XVII, la evolución hacia el absolutismo tiende a una desnaturalización bastante perniciosa de la monarquía, y en todo caso a cierto endurecimiento del poder, pero el esfuerzo tiende a diluirse en el bosque de los privilegios locales o de grupos sociales. Las circunstancias del derrumbe final indican suficientemente que, lo que sucumbe, más que una tiranía, es un régimen impotente.

[El texto de esta conferencia, pronunciada en la Universidad de Himeji (Japón), ha sido publicada en japonés (trad. N. Kanayama), en *Himeji Law Review*, nº 8, marzo 1991, pp.141-154; en francés en *Himeji International Forum of Law and Politics*, nº 1, 1993, pp.3-25; y en italiano (trad. R. Isotton) en *Rivista Internazionale dei Diritti dell'Uomo* (Milano), 1995/3, pp.586-605. Agradecemos al Sr. Profesor Naoki Kanayama nos haya consentido generosamente esta nueva traducción. Xavier Martin, profesor en la Universidad de Angers (Francia) ha publicado asimismo dos libros relacionados con el presente tema: *Sur les droit de l'homme et la Vendée*, y *Nature humaine et Révolution française* (du siècle des Lumières au Code Napoléon). P. Alfredo Sáenz.

De hecho, Luis XVI era, por temperamento, lo contrario de un déspota, e incluso sus papeles privados lo muestran muy inclinado a ese pensamiento de las Luces que inspirará la Revolución, no sospechando forzosamente su incompatibilidad con la lógica teórica del sistema que él encarna [1]. Cuando accede al trono, en 1774, lo que teme Voltaire, que es garante del sistema, es un exceso de reformas: "Lo estimo demasiado para creer que él pueda hacer todos los cambios con que se nos amenaza" [2]. Por lo demás, la adhesión a la monarquía es unánime en las reivindicaciones populares expresadas en 1789, e incluso se desearía, después de todo, que el rey se volviese *más enérgico*, para combatir mejor los abusos. "La feliz revolución que el rey nos prepara...", dice incluso un libro de quejas. La Revolución "comenzó por *el deseo y la necesidad de un gobierno*", recuerda, en 1795, el convencional Baudin des Ardennes, en un discurso interminable sobre los modos de llevarla a término [3]. Y lo que en 1804, otro revolucionario, ex-miembro de la Convención, reprocha todavía a la realeza, es haber "cansado la paciencia de los Franceses con *una administración débil* y desordenada" [4].

No menos verdadero es que la caída del régimen da la señal para atentados muy graves contra la seguridad individual y la libertad política.

Contra la seguridad individual, ante todo. Se trata acá de la "carta sellada", que fue *la* arbitraria técnica individual del Antiguo Régimen. Decretada por el rey, carente de motivaciones, y que había de ser ejecutada sin demora ni control, permitía especialmente –de allí su nocividad– encarcelar a cualquiera, y por tiempo indeterminado. La lógica del régimen, que pretendía excluir las arbitrariedades, exhibía acá una deficiencia, de la que la Revolución sabría hacer el símbolo de la opresión real. Y sin embargo, la opinión pública, bajo la monarquía, no era tan hostil a este procedimiento, que permitía neutralizar sobriamente a los jóvenes escandalosos, o sustraer a los delincuentes de un mayor rigor de la justicia, o librar de un perturbador el concierto social. El mismo padre del revolucionario Mirabeau, activo propagador de las Luces y gran filántropo, pidió muchas "cartas selladas", incluso contra su esposa y contra su hijo mayor. Está comprobado que también Voltaire solicitó una de ellas, contra una vecina alborotadora, así como que, a fines del siglo XVIII, la administración real parecía preocuparse sobre todo de desalentar ese tipo de solicitudes. El *dossier*, a este respecto, es pues

---

1 Cf. J. de Viguerie, "Les idées politiques de Louis XVI", en *Annuaire-Bulletin de la Société d'Histoire de France*, 1981-1982, Paris 1983, pp.71-82.

2 Carta del 8 de julio de 1774: Voltaire, *Correspondance*, t. 11, Paris 1987, p.725.

3 Discurso del 1º fructidor año III, en *Moniteur Universel*, 6 fructidor (23 de agosto de 1795), p. 1351, col. 3.

4 Treilhard, 19 de mayo de 1804: *Archives parlamentaires*, 2ª serie, t. 8, Paris 1866, p.343/1.

matizado. Lo sería aún más si nos detuviésemos en recordar acá, cosa que no haremos, los atentados a la seguridad individual, más numerosos y más graves, que dentro de poco, dentro de algunos años solamente, perpetrará atrozmente la Revolución.

Atentados, luego, a la libertad política. Se lo evocará bajo su forma más elemental, que es la libre expresión, por parte de los gobernados, de sus deseos y críticas. Los archivos y la producción impresa del Antiguo Régimen indican que esta libertad, en la base, se ejerce generosamente. Pero sucede que los procesos institucionales imperfectos que, valgan lo que valieren, constituyen su eco en la escena pública, han sido abusivamonte ahogados por el absolutismo. ¿Qué procesos? Los estados generales, ante todo, especie de asamblea nacional solamente consultiva, aunque habilitada, quizás, para el control de los impuestos. Y luego, la asamblea de notables, que es una instancia diferente, pero de papel análogo. Estos dos procesos tienen imperfecciones, pero son mucho mejor que nada. Pues bien, en realidad ya no son nada, ya que desde 1628 la asamblea de notables no fue convocada, y los estados generales desde 1614. Por lo demás, Voltaire, que menosprecia al pueblo, aprueba vigorosamente la monarquía [5]. Sólo impulsada por las circunstancias, y muy contra su gusto, acabará reactivando esas dos instancias, en 1787 y 1789.

Así pues, evidentemente, el resultado de este ahogamiento es nocivo al régimen mismo. Porque la expresión de las quejas, muchas veces con razón, deberá dirigirse a otro canal, el de los parlamentos, y dicha derivación es contra natura. Porque los parlamentos –el de París, que es el más importante, y los de una docena de provincias– no son en principio sino tribunales; de ninguna manera tienen por función expresar el humor de los súbditos; si se arrogan esta función es porque ella está huérfana, y la ejercen de una manera malsana. En la realidad, lo que propiamente van a hacer, so color de resistencia al absolutismo, es esterilizar los impulsos reformadores de los ministerios de los dos últimos reyes. La situación es, pues, compleja. Contra aquellos procedimientos habituales del Antiguo Régimen, los principios de 1789 asentarán sólidamente la idea de libertad política, pero la Revolución misma, no ofrecerá de esta última sino una desoladora caricatura, con escrutinios gravemente comercializados, golpes de fuerza reiterados contra la representación popular, y heridas a la libertad de expresión, cuya amplitud y gravedad no tienen realmente nada de común con lo que había podido existir anteriormente. Eso es lo concreto.

5 Carta a d'Alembert, 4 de septiembre de 1772, a propósito de la nación francesa: "Si ella juzgaba tan mal en el garito (*tripot*) de los estados generales como en el de la comedia, no se ha hecho mal en abolir dichos estados" (*Correspondance*, t. 11, p.63). *Tripot*: =garito, casa de juego, en sentido peyorativo.

Filosóficamente, ahora. Esto es, sin duda, lo esencial. Desde este punto de vista, en efecto, los espíritus del tiempo se muestran tributarios de un juego de convicciones bien poco inclinadas, si se reflexiona en ello, a inspirarles una imagen realmente sugestiva de la dignidad del hombre, y por tanto de su vocación, e incluso de su aptitud para la libertad. La visión sensualista, entonces más que dominante, incita a no ver en la interioridad humana otra cosa que una simple química, propiamente biológica, de las sensaciones. Ahora bien, esta concepción del hombre tiene pesadas implicancias. Tendrá por corolario, como parece obvio, tender al materialismo, expresamente asumido o no; vuelve incierta la frontera entre el hombre y la animalidad; quebranta, por fin, el fundamento mismo de la libertad individual, porque si la voluntad, lejos de ser la facultad, en cada cual, de superar sus propios condicionamientos, no es, por el contrario, sino la resultante mecánica, no hay ni libertad ni responsabilidad individuales, sino puro determinismo, un sometimiento sin tregua de todo el hombre a la inexorable necesidad. En última instancia, el interés egoísta, por hipótesis automáticamente cualificado en la conciencia, se propone entonces al observador como el único motor de los comportamientos. Tal es la concepción no siempre igualmente explícita, pero visiblemente dominante, en este pensamiento de las Luces, de donde procede el espíritu revolucionario. He ahí lo que es expresamente pensado, demostrado, propagado, por tantos teóricos y vulgarizadores, con repercusión en los ambientes políticos.

Siguiendo dicha propensión, hasta el mismo pacto social será reductible a una conjunción mediatada de intereses individuales, que cada signatario habrá calculado, según su juicio. El egoísmo se verá así entronizado como principio mismo de toda la vida social. Tal es, en efecto, el postulado, ya oficialmente repetido, ya oficiosamente implícito.Y la tendencia subsiguiente es concebir la sociedad en términos de pura mecánica, así como al mismo ser humano, del que aquélla no es sino una emanación maquinalmente compuesta. Éste es casi un lugar común del pensamiento del siglo XVIII. Se encuentra una ilustración de ello en el famoso libro que Sièyes escribió en 1789, *Qu'est-ce que le Tiers État*, que es como el programa inspirador de esta Revolución inminente, de la que el mismo autor será uno de sus dirigentes. Allí se puede leer: "Jamás se comprenderá el mecanismo social, si uno no se decide a analizar la sociedad como una máquina ordinaria" [6]. ¿Cómo la aceptación de tales palabras no arrojará una duda sobre el grado de libertad que se reconoce, en estas condiciones, a los hombres para que los que pronto se va a legislar?

6 Sieyès, *Qu'est-ce que le Tiers État?* (enero 1789), rééd., Paris 1982, p.65.

Todo esto, repitámoslo, no se revela en realidad apto para fundar seriamente la promoción del hombre, de su libertad, de sus derechos. Incansable difusor de las Luces, el filósofo d'Holbach, que redactó cerca de 450 artículos de la *Gran Enciclopedia* de d'Alembert y Diderot, y que se constituyó de hecho en su principal sostén financiero, se toma el trabajo de probar cuidadosamente, en capítulos enteros de algunas obras, que toda idea de libertad humana es una quimera, que esta libertad es rigurosamente imposible, que "el hombre no es más libre de pensar que de obrar" [7]. En una palabra, la Revolución francesa debe una buena parte de su inspiración filosófica a teorías muy metódicamente negadoras de la libertad del hombre. Hay, en cuanto a su fundamento, por lo menos, cierta ambigüedad, cuya sensacional evidencia deja a la historiografía poco menos que alelada, se diría, o en todo caso totalmente muda. Es un gran motivo de asombro.

Los proyectos legislativos no carecieron de esta ambigüedad. Primer ejemplo. Una real irrupción de libertad, fundada sobre un respeto meditado de la persona humana, habría exigido prioritariamente una abolición, la de la trata y esclavitud de los negros de África en las colonias francesas de América. Pues bien, no hubo de ello casi nada. La asamblea constituyente, que votó la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano, mantuvo la esclavitud. Lo que suprimió con mucho bombo no fue sino la servidumbre, que ciertamente merecía su abolición, pero que alcanzaba a menos personas, y que no implica, contrariamente a la esclavitud, una negación de humanidad. Por lo demás, este equívoco mental había sido el de Voltaire, que abusivamente asimilaba la servidumbre a la esclavitud, no sin dejar de confiar, con ese motivo, a un corresponsal ruso: "A mí no me gusta la esclavitud, ni poco ni mucho; pero no me disgustaría ver manos turcas algo encadenadas, cultivando vuestas vastas llanuras de Kazán y navegando sobre el lago Ladoga" [8]. La abolición de la esclavitud sobrevino sólo cinco años después, cuando la Francia revolucionaria había perdido el control de sus tierras de ultramar (el mérito es, pues, escaso). Y luego, a menudo la esclavitud se mantuvo *de facto*; el innoble tráfico fue discretamente retomado desde el Directorio y, para acabar, esta detestable institución fue oficialmente

---

7 D'Holbach, *Systeme de la nature* (1770), reed., Paris 1990, 2 vol., t. 1, p.212. Asimismo, en p.243: "De todo lo que acaba de ser dicho en este capítulo, resulta que el hombre no es libre en ninguno de los instantes de su duración"; y p.246: "En el hombre la libertad no es sino la necesidad encerrada dentro de sí mismo". Etc. Cf., también, del mismo autor, *Le bon sens, ou idées naturelles opposées aux idées surnaturelles* (1772), reed., Paris, Editions rationalistes, 1971, p.70, título del cap.80: "El libre albedrío es una quimera".

8 Carta de 1769, *Correspondance*, t. 9, Paris 1985, pp.799-800. El carácter muy equívoco del antiesclavismo de Voltaire ha sido destacado por E. Abiname, "Voltaire antiesclavagiste", en *Studies on Voltaire*..., 182, Oxford, 1975, pp.237-251.

restablecida en 1802, sin oposición, por una clase política poblada de ex-revolucionarios; incluso fue restablecida entonces “en nombre de la santa humanidad”, según los términos asombrosos de uno de ellos [9].

Segundo ejemplo. Uno de logros mayores de la obra revolucionaria fue la liberación económica, especialmente con la ley Le Chapelier (1791), que, después de la muerte de las corporaciones, rige las relaciones de trabajo, prohibiendo tanto la huelga como el sindicalismo obrero, como que amenazan la libertad del contrato de trabajo, es decir, la libertad del patrón. Trátase de una lógica muy particular de la libertad, hay que reconocerlo, la misma de 1789, la que hace que se prohíba la huelga y los sindicatos. Será esta misma lógica la que, durante la mayor parte del siglo XIX, favorecerá consiguientemente la cruel proletarización obrera. Un hecho: en 1831, en Lyon, a raíz de terribles revueltas provocadas por la miseria (mil insurgentes muertos por la represión, diez mil desterrados), el prefecto local, que había ofrecido sus buenos oficios para mediar entre patrones y obreros, sería destituido por el gobierno por esta misma razón, por haber amenazado “la libertad de los contratos”. Tal es la lógica de la “libertad” revolucionaria. En las cercanías de 1848, la explotación de los proletarios será fácilmente considerada como una traición a los generosos principios de 1789. Todo lo contrario. Ella no fue sino la estricta aplicación de un ideal filosófico de libertad articulado sobre una consagración doctrinal refleja del egoísmo. El *dossier* relativo a la Libertad estilo 1789, se nos ha revelado como algo un tanto decepcionante. ¿Que será, ahora, de la igualdad?

II. IGUALDAD

El ideal igualitario de la Revolución francesa nos parece aún más incierto que su ideal de Libertad, y ello a pesar de una fuerte apariencia en contrario. También acá, la evocación de algunos hechos puede servir de preludio a una aproximación filosófica.

Concretamente, primero. La fuerte apariencia de igualitarismo se basa aquí en el hecho de que 1789 derriba una sociedad fundamentalmente desigualitaria, y ampliamente fundada sobre privilegios de nacimiento. Pero al parecer dicha operación no se realiza sino en provecho de la burguesía, que hasta entonces se siente humillada por encontrarse amalgamada al campesinado en lo bajo de la escala social, en el orden llamado “del Tercer Estado”. La desigualdad nueva será, pues, la de la fortuna (y aún así, en cierta manera, la del nacimiento), desigualdad que la Revolución consagra y consolida. La consagra por un modo electoral

9 Regnaud de Saint-Jean-d’Angély, 20 de mayo de 1802: *Arch. parlem*., 2ª serie, t. 3, Paris 1864, p.754/2.

severamente censatario, que reservará a los más ricos el derecho de voto y la elegibilidad, y ello casi continuamente desde 1791 a 1848. En la constitución de 1791, para alrededor de 6.500.000 hombres en edad de votar (25 años), la designación de los diputados, en último análisis, se reserva a unos 50.000 de entre ellos, elegidos entre los más ricos, y en razón misma de dicha opulencia. La Revolución no se contenta con consagrar la desigualdad de fortuna, sino que también la consolida, a corto plazo, mediante un simulacro de redistribución fundamental; es el famoso asunto de los bienes nacionales, por el cual se transfirieron los bienes inmuebles del clero, del rey, de la nobleza emigrada y de los ciudadanos presuntamente "sospechosos", al patrimonio de los burgueses y el sector pudiente de los campesinos, o incluso al de la nobleza revolucionaria. El marqués de Condorcet, célebre pensador de las Luces, y revolucionario famoso, compró por su cuenta una impresionante superficie: 883 hectáreas en diez meses [10]. La igualdad fiscal seguirá siendo un dato adquirido, al menos en los principios.

A este respecto, la supresión de todos los privilegios individuales y colectivos, en la famosa noche del 4 de agosto de 1789, es ciertamente un poderoso factor de nivelación. Pero, a pesar de la leyenda, no se trata de una decisión resueltamente querida y asumida. A la verdad, es una medida de pánico, nacida de la agitación rural de las semanas precedentes, y, más aún, del eco simplificado, deformante, que hacían llegar hasta París rumores alarmantes. Especialmente la extinción de los derechos feudo-señoriales, legítima aspiración del campo, casi no entusiasmaba a la masa de los diputados burgueses de la asamblea nacional, algunos de los cuales detentaban ellos mismos señoríos, y que eran *a priori* respetuosos de este tipo de propiedad así como de otros. Muchos grandes filósofos de las Luces habían sido ellos mismos ricos titulares de señoríos, y se habían mostrado especialmente prontos para imponer el respeto de sus prerrogativas señoriales. Desde la mañana del 5 de agosto de 1789, un comité de constituyentes trabajaba expresamente para *esquivar* los efectos patrimoniales de la medida de abolición tomada la noche precedente. Y en realidad esta medida no se impondrá definitivamente, sino por el rechazo puro y simple de los campesinos de seguir pagando las deudas. También acá, el *dossier* se muestra finalmente "confuso", impresión que no llegará a disipar una aproximación más filosófica a la cuestión.

Filosóficamente. La conciencia colectiva en Francia (¿y en otras partes?) asocia el *slogan* revolucionario de Igualdad con una visión halagadora del hombre. Pues bien, sabemos ya que este ideal igualitario es,

---

10 Su fortuna fundamental se triplicó de 1785 a 1792: B.Vinot, "Condorcet et sa terre natale", en *Annales historiques de la Révolution francaise*, fasc. 275, 1989/1 (pp.1-15), pp.10-14.

de hecho, más que dudoso; y que, en la perspectiva de las Luces, de que se nutre la Revolución, la visión del hombre es muy pobre. No resulta pues extraño que, visto desde este ángulo, el *dossier* de la igualdad revolucionaria pueda resultar también para él decepcionante.

El individualismo filosófico, que ganó el Pensamiento europeo desde el Renacimiento, procede del nominalismo, según el cual sólo existen realmente las cosas singulares y los individuos. Uno de sus corolarios es tender a la negación de una realidad ontológica de las especies animales, incluido el género humano. Pues bien, si no hay género humano, tampoco puede haber naturaleza humana, sede de valores específicos. Intelectualmente hay, pues, sin duda, una zona de muy baja presión axiológica, en que la desigualdad doctrinalmente fundada no pide sino ser devorada. El nominalista, en efecto, no observa en la superficie del globo sino un rumor de individuos animados, que su espíritu va a clasificar, por razones de comodidad, a partir de criterios materiales, exteriores. Y esto inclina a una dislocación mental de la humanidad, sobre apariencias corporales, en subgrupos reputables más o menos próximos a la animalidad. Muchos grandes autores de las Luces, desde Locke hasta la Revolución, pasando por Voltaire, Diderot, Maupertuis, Helvetius y tantos otros, dan culto más o menos expresamente a este tipo de concepción, que fácilmente tenderá, como se lo puede adivinar, a una severa desvalorización de las razas no europeas.

Lo que se esconde, en efecto, no solamente en las profundidades del siglo XVIII filosófico, sino también en muchas de sus manifestaciones ordinarias, es precisamente el racismo con pretensión científica [11], cuya eclosión se encuentra, por lo demás, doblemente estimulada. Lo es, ante todo, por la orientación anti-religiosa de las Luces, que reprochan a la Biblia el acreditar la hipótesis de un parentesco biológico de todos los hombres; y en segundo lugar, por el carácter aproximativo o fantasmático de los relatos de viajeros en relación con los hombres salvajes y los monos superiores. Este juego de creencias predispuso a los contemporáneos a concebir la hipótesis de cruzas entre especies humanas, a acariciar esperanzas de hibridación, a rumiar proyectos de experimentaciones, sin exceptuar a los seres humanos de este género de programa [12]. La mejora biológica e intelectual del hombre por manipulaciones genéticas y amaestramientos diversos está a la orden del día en la *intelligentzia* cientificista del siglo XVIII.

---

11 Cf. L. Poliakov, *Le mythe aryen*, Paris 1971; C. Biondi, *Teorie schiaviste e dibattiti antropologico-razziali nel Settecento francese*, Pisa 1973.

12 Cf. L. Poliakov, "Le fantasme des êtres hybrides et la hiérarchie des races aux XVIIe. y XIXe. siècles", en *Hommes et Bêtes. Entretiens sur le racisme* (L. Poliakov, dir.), Paris-La Haye 1973, pp.167-181.

Estas dos características, la desvalorización de algunas razas y la fabricación científica de una humanidad superior, estarán, y ello no es un misterio, en el corazón de la ideología nacional-socialista. Pues bien, ellas eran ya lugares comunes en el pensamiento de las Luces. El racismo de un Voltaire, por ejemplo, es de una violencia notablemente venenosa [13], y d'Holbach, ya citado, se ampara en el sentido común para enseñar que "hay, en la especie humana, seres tan diferentes entre sí, como el hombre lo es de un caballo o de un perro". Asimismo pregunta: "¿Qué distancia infinita no hay entre el genio de un Locke, de un Newton, y el de un campesino, de un Hotentote, de un Lapón?" [14]. Como se ve, es muy natural, aunque inexplicablemente ignorado por los historiógrafos, que designios análogos floreciesen, con una dirección desigual, a lo largo de toda la Revolución.

En el debate del verano de 1789 sobre la Declaración de los derechos del hombre [15], dos oradores al menos, entre los cuales Sièyes, anuncian una regeneración física de la humanidad, o al menos, de la población francesa. La aplicación de los buenos principios, se prevé, suscitará "una raza de hombres fuertes y vigorosos". El 24 de septiembre de 1791, la asamblea constituyente, la misma que proclamó los derechos del hombre (y mantuvo la esclavitud), rehúsa el derecho de voto a las personas libres pero de color. Al año siguiente, el canto-símbolo de la Revolución, vuelto después, en Francia, el himno republicano, enuncia con toda tranquilidad, en su estribillo, una presunción de impureza biológica de los enemigos de dentro y de fuera (cuya "sangre impura" se considera como digna para servir de abono). Poco después, los jefes militares de la Convención a los que se recurrió para aplastar la insurrección popular vendeana, se jactan de la carnicería que realizaron y la justifican en términos que, en diversas ocasiones, connotan racismo o eugenismo. En el entretanto, defendiendo el plan de educación nacional propuesto a la Convención, Sièyes afirma que "la verdadera instrucción se ocupa de todo el hombre, e incluso, después de haber tratado de perfeccionar al individuo, trata de *mejorar la especie*" [16].

---

13 "Para el historiador, la paradoja o el enigma presentados por Voltaire es que él sigue siendo en la memoria de los hombres el príncipe de los apóstoles de la tolerancia a pesar de un despiadado exclusivismo que no se podría calificar de otra manera que de racista, y del que sus escritos dan testimonio tanto como su vida" (L. Poliakov, *Le mythe aryen*, op. cit., p.174).

14 D'Holbach, *Le bon sens*, op. cit., Paris, Editions rationalistes, 1971, p.90.

15 Las referencias de los propósitos evocados en estas dos líneas figuran en nuestro estudio "Anthropologie et Déclaration des Droit de l'Homme en 1789", en *Bulletin de la Societé française d'Histoire des Idées et d'Histoire religieuse*, vol. 5, 1988, pp.43-49.

16 Texto de fines de junio, comienzos de julio de 1793: J. Guillaume, éd., *Procès-verbaux du Comité d'Instruction publique*, t. 1, 1891, p.569.

Y precisamente, después del Gran Terror, en los años 1795-1799, el racionalismo cientificista de la primera República promete remodelar al hombre –viva tentación de las Luces, ilustrada especialmente por Rousseau–, modificar la sustancia humana "obrando según un sistema uniforme y sin interrupción sobre las generaciones sucesivas", hacer así sociables, uniformándolas, "las colecciones hombres tomados en masa", etc. Estas palabras son de Cabanis, el cual, siendo a la vez médico, filósofo y político, amigo de Condorcet, d'Holbach y Mirabeau, aparece como el antropólogo casi oficial en los últimos años de la Revolución. "Después de habernos ocupado tan curiosamente de los medios para hacer más bellas y mejores las razas de los animales o de las plantas útiles y agradables; después de haber modificado cien veces las de los caballos y de los perros (...), cuán vergonzoso es –deplora Cabanis– dejar de lado totalmente la raza del hombre! (...) como si fuese más esencial tener bueyes grandes y fuertes, que hombres vigorosos y sanos", etc. En 1797, el diario del progreso político-científico, la *Décade philosophique*, cree poder regocijarse de que la regeneración republicana de las estructuras y de las costumbres haya ya mejorado físicamente a la raza francesa, que "la sangre se embellece", que "los rasgos innobles comienzan a desaparecer", y que, también, las mujeres de Francia tiene formas más bellas y rasgos más hermosos que antes. Pronto el mismo Napoleón, tan marcado él mismo por el cientificismo de las Luces, designará al pueblo judío como "una masa de sangre viciada" [17].

En una palabra, no solamente la igualdad revolucionaria puede pasar, concretamente, desde muchos puntos de vista, por un juego de pretextos falsos, sino que su fundamento filosófico, sobre todo, es más que temible. Los autores de las Luces, por poco que uno se tome el trabajo de leerlos, revelan una tendencia marcada al hiper-elitismo. Voltaire estima que los pensadores como él constituyen "la más pura porción del género humano". Él gusta y aconseja "el placer noble de sentirse *de otra naturaleza* que los tontos", y éstos, a su juicio, son la multitud, esa gente de "la canalla" a quienes, como escribe a Catalina II, hay que "poner un bozal como a osos". El número de los "seres pensantes" es ínfimo, lo repite. "El hombre vulgar no merece que se piense en ilustrarlo" [18]. "La multitud de las bestias brutas llamadas hombres, comparada con el pequeño número de los que piensan, es al menos en la proporción de cien a uno en muchas naciones" [19]. Para d'Holbach, "no hay sino un muy pe-

---

17 Palabras del emperador a su ministro Champagny, 29 de noviembre de 1806, citado en M. Vox, éd., *Correspondance de Napoleón. Six cents lettres de travail (1806-1810)*, Paris 1943, nota al cap. 3 "La escuela del sentido común", p.461.

18 *Correspondance*, t. 8, p.602; t. 7, p. 711; t. 3, p.710. Las miles de páginas de esta correspondencia están llenas de propósitos de este género.

19 Voltaire, *Dictionnaire philosophique*, 1764, artículo "Homme".



queño número de individuos de la especie humana que gozan realmente de la razón o que tengan las disposiciones y la experiencia que la constituyen" [20]. Habría mucho que decir sobre el antifeminismo de este tiempo. Y por lo demás, el derecho constitucional revolucionario se muestra más misógino aún que el del Antiguo Régimen, puesto que la constitución de 1791, que mantiene la dinastía reinante, prohíbe a las mujeres ser regentes del reino, cuando anteriormente podían serlo, y lo fueron. Es verdad que la idea de una inferioridad biológica e intelectual de la mujer estará al borde de ser dogma científico durante los últimos años de la Revolución, que preludian a los del Código Napoleón. Esto en lo que toca al tema de la Igualdad. Queda aún el de la Fraternidad.

III. FRATERNIDAD

El ideal revolucionario francés de la Fraternidad, tema muy ligado al de la Igualdad, presenta dos caras: una cara interna, la de la fraternidad cívica, y una cara externa, la de la fraternidad universal. Tanto en uno como en otro caso, la pretensión "fraternizante" se nos muestra indiscreta en sus proclamas, indigente en sus manifestaciones, e incierta en sus bases.

Fraternidad cívica, ante todo. La Revolución francesa, objetivamente, se muestra mucho menos como una explosión de fraternidad que como una reacción en cadena de odios inexpiables. Esto es absolutamente evidente. De hecho, la mentalidad revolucionaria sufre de una desconexión típicamente roussoniana entre la sensibilidad y la razón [21], cada una de las cuales funciona entonces defectuosamente, porque fuera del control de la otra. El resultado es que, herida por el vaivén, va a oscilar constantemente, y peligrosamente, entre dos formas pervertidas de "fraternidad": la sensiblería gratuita y la amistad obligatoria.

La *sensiblería gratuita* es una inclinación superficial, sin compromiso resuelto ni consecuencias asumidas, ya que no está vertebrada por una voluntad refleja. Sobre las tribunas de las asambleas nacionales o locales, de los *clubs*, de las concentraciones populares, dicha sensiblería es un

---

20 D'Holbach, *Système de la Nature*, 1770; reed., Paris 1990, t. 1, p.161. En el mismo espíritu, cf. citas de Condorcet y d'Alembert en Mona Ozouf, *L'homme régénéré*, Paris 1969, p.33, nota 1.

21 De Jean-Jacques Rousseau, *Les Confessions* (1782 y 1789), reed., Paris 1980, p.125: "Se diría que mi corazón y mi espíritu no pertenecen al mismo individuo". Asimismo, con motivo de Helvetius, Marmontel escribía a Voltaire: "Su espíritu parece no haber consultado jamás a su corazón, y felizmente su corazón ha consultado aún menos a su espíritu" (en 1771, *Correspondance générale d'Helvetius*, t. 3, Toronto 1991, p.377).

tema retórico ordinario, articulado sobre la presunción de la pura bondad de la naturaleza humana, fuente, por hipótesis, de una fraternidad natural y *fácil*. "El Francés es fácil de gobernar; lo que necesita es una constitución dulce", explicaba Saint-Just en 1793, justamente cuando él mismo estaba trabajando para una dictadura que literalmente se querrá terrorífica [22]. La fraternidad en cuestión se anuncia, pues, en la intención de sus promotores, como una fraternidad *sin esfuerzo*, puesto que evidentemente es natural y fácil amarse entre individuos naturalmente buenos. Lo que esta sensiblería va a suscitar, en la clase política y en el espíritu público, es una aspiración crónica a lo que se podría llamar el unanimismo, aspiración tanto más viva cuanto que el ambiente cotidiano real está más cerca del horror y la división civil. Dicha sensiblería sólo puede dar nacimiento a erupciones fugaces de emotividad colectiva, cada vez más al margen del curso implacable de los acontecimientos.

Así fue que el 15 de julio de 1789, al día siguiente de la revuelta y de la matanza de la Bastilla, el rey se dirige a la asamblea, donde la multitud y los diputados lo rodean llenos de alegría, y donde todos fraternizan en un desborde de afectividad. Al otro día, la llegada del rey a París suscita a su alrededor, en los notables y en la multitud, un movimiento de ternura casi familiar. La gente llora, el alcalde de la capital, Beilly, uno de los artífices de la Revolución que comienza, habla de "lágrimas de ternura y de amor", y el rey está demasiado emocionado para leer su discurso. La noche del 4 de agosto de 1789, que sigue a la destrucción a sangre y fuergo de una parte de los campos, los diputados de todas las líneas fraternizan y se congratulan, rivalizando en concesiones. Una vez más, todo es lacrimógeno.

Y luego, no se podría pasar en silencio la surrealista sesión del 7 de julio de 1792, que se celebra justamente cuando los peores huracanes se anuncian en el firmamento político. La felicidad fácil, imprudentemente prometida, se aleja de día en día. Los odios y las venganza saquean la nación y la asamblea, el tejido social se descompone a simple vista, y el espanto gana los espíritus. El diputado Lamourette, obispo de Lyon, propone entonces, con la intención de exorcizar dichos odios, "un momento bien bello y bien solemne", a saber, un abrazo general de los diputados, seguido del juramento de no tocar jamás la constitución ni proclamar la República. "Fulminemos, Señores, por una execración común, y por un último e irrevocable juramento, fulminemos la República y las dos Cámaras [23] (*aplausos unánimes*). Juremos fraternidad eterna...". Sigue un alboroto en los corredores. Todos se levantan. "No se oye si-

---

22 Discurso del 24 de abril de 1793 a la Convención: Saint-Just, *Oeuvres complètes*, Paris 1984, p.416.

23 Es decir, la solución bicameral que, implicando una cámara alta, podría conducir a una nueva forma de aristocracia.

no un clamor: ¡Sí, lo juramos!". La derecha y la izquierda se mezclan. Los peores enemigos se dan un abrazo, "ahogan todas las divisiones en los más vivos apretones de mano, el señor Mathieu abraza al señor Albitte, el señor Dubois-de-Bellegarde estrecha sobre su pecho al señor Viénot-Vaublanc, los señores Merlin, Fauchet, Emmery aprietan entre sus brazos a los señores Jaucourt, Ramond y Chéron-la-Bruyère. El público de las tribunas, cuyas aclamaciones resonaban desde hacía rato, se levanta y presta el mismo juramento". El diputado Brissot, ante esta "escena conmovedora", renuncia a pronunciar el discurso que había preparado, porque su contenido "podría hacer renacer algunos odios". Para acabar, un diputado llega a pedir "que todo periodista que tienda a arrojar sospechas sobre esta escena conmovedora, sea perseguido como perturbador del reposo público" [24]. Pues bien, un mes después de esta sesión, llamada "el beso Lamourette", donde se juró preservar la constitución y no proclamar jamás la República, un mes más tarde, la constitución es abatida. Tres semanas más, y se perpetran atroces matanzas en las prisiones (masacres de septiembre), luego se proclama la República, el gran Terror se perfila, y Lamourette, cuyo nombre significa "amor pasajero", será decapitado, como Brissot y tantos otros. Patético deeconcierto, pues, de una fraternidad cívica fundada sobre las arenas movedizas de una emotividad invertebrada.

En tales condiciones, casi no resulta sorprendente que surgiese, en el horizonte revolucionario, el exceso inverso, a saber, el tema de *la amistad obligatoria*, que ermege en las fases difíciles. Como la experiencla revela que la fraternidad no florece espontáneamente, surge la idea de que es sin duda posible y necesario decretarla [25]. Saint-Juste, próximo a Robespierre, y doctrinario del paroxismo revolucionario, había pensado en hacer, de la amistad, un deber cívico. "El que no cree en la amistad o no tiene amigo debe ser desterrado". Tendrían lugar declaraciones oficiales de amistad ante un funcionario público, y cada uno podría ser obligado a presentar certificados de amistad [26]. Esta idea tan seductora quedó en letra muerta (y Saint-Just sería guillotinado), pero la obligación de regocijarse en banquetes *fraternales*, o la idea de imponer el tuteo, proceden evidentemente de una lógica análoga. Así el convencional Lequinio decreta, muy inútilmente, en la Vendée ensangrentada por las luchas civiles, que en todas las comunas, todos los ciudadanos, cada diez días, celebrarán "un banquete fraternal que (...) inspire la alegría", y "difunda finalmente en todos los corazones el dulce sentimiento de la sin-

---

24 *Archives parlamentaires*, 1ª serie, t. 46, Paris 1895, pp.211-213.

25 Diversas alusiones a este tema en M. Ozouf, *L'homme régénéré*, Paris 1989, pp.11-16, y el capítulo "La Revolución francesa y la idea de Fraternidad", p.ej. p.173.

26 Cf. Fr. Fortunet, "L'amitié et le drot selon Saint-Just", en *Annales historiques de la Révolution française*, fasc. 248, 1982, pp.181-195.

cera fraternidad" [27]. El recurso al tuteo obligatorio no fue tampoco demasiado efectivo. "El lenguaje de la fraternidad es, en adelante, el único que conviene a los Franceses republicanos", afirma en el año II el directorio del departamento de París. De hecho, el tuteo será obligatorio en los medios revolucionarios parisinos y en las administraciones, pero la Convención, a pesar de fuertes presiones, no llegarán a hacerlo obligatorio para la totalidad de los ciudadanos [28].

Enseguida después de Thermidor (caída de Robespierre, julio de 1794), la nueva constitución (1795) se arriesga a hacer obligación de la amistad. "Nadie es buen ciudadano, dice, si no es (...) buen amigo". En aquellos mismos tiempos, la plaza de París donde funcionaba la guillotina es rebautizada plaza "de la Concordia", es decir, de la unión de los corazones, mientras laboriosamente se ordenan ambiciosas liturgias cívicas, con el fin de reanimar la fraternidad entre los ciudadanos. El artículo 301 de esta misma constitución dispone, reiterando una fórmula de la de 1791: "Se establecerán fiestas nacionales para fomentar la fraternidad entre los ciudadanos". A decir verdad, todas estas tentativas irán de fracaso en fracaso, ilustrando la patética vanidad de un ideal de fraternidad absurdamente injertado en una antropología que consagra la soberanía de los egoísmos individuales.

Al declinar de la Revolución, el sentimiento del fracaso en este campo será vivo y amargo. Madame de Staël se extrañará, no sin pertinencia, de esta insólita pretensión que se había tenido de "imponer el amor" [29]. En adelante, la verdad oficial será más bien que el hombre es un lobo para el hombre, y Bonaparte sabrá sacar sus consecuencias.

Fraternidad universal, en segundo lugar. La Revolución francesa es considerada, por cierto, como portadora de dicho ideal, pero ya sabemos que una de las inclinaciones de su ascendencia filosófica es poner seriamente en duda no sólo la unidad del género humano, sino también la dimensión espiritual del hombre. Como se ve, existe un famoso *handicap*, a saber, que en materia de fraternidad universal las buenas intenciones de ese tiempo no encajan bien con la realidad.

Los revolucionarios profesaron súbitamente un amor instintivo al extranjero, se los ve afectados de una xenofilia aguda, ingenuamente referida a un arquetipo humano abstractamente natural y arbitrariamente tenido por bueno. Y las medidas espectaculares para llamar la atención: declaración de paz al mundo, plena capacidad civil para los extranjeros

---

27 21 de diciembre de 1793: Ch.-L. Chassin, *Etudes documentaires sur la Révolution française. La Vendée patriote*, 1793-1795, t. 3, Paris 1984, repr. Mayenne 1973, p.550.

28 Cf. M. David, *Fraternité et Révolution française*, Paris 1987, pp.161-162.

29 Madame de Staël, *Des circonstances actuelles qui peuvent terminer la Révolution*... (1798), Paris-Henève 1979, p.64.

residentes, nacionalización de todos los que viven en Francia, al menos desde hace cinco años, convocatoria a todos los hombres para que propongan sugerencias en orden a la confección de un código civil, invitación a los extranjeros a venir a instalarse en la patria de la Libertad... Pero ¿qué vale esta generosidad? La abolición, en agosto de 1790, del antiguo derecho de *"aubaine"*, es decir, de la confiscación, por parte del Estado, de los bienes de un extranjero muerto en territorio francés, se decide oficialmente en nombre de los "principios de fraternidad que deben unir a todos los hombres, cualesquiera sean su país y su gobierno"; pero el proceso-verbal del debate indica claramente que casi no han sido sopesados sino motivos de interés económico y fiscal de Francia [30]. Una fraternidad de este estilo es, por cierto, bastante sospechosa, y el futuro inmediato lo confirmará.

En efecto, a corto término, este pacifismo inconsiderado se muda en un feroz belicismo, de donde procederán veintitres años de guerras europeas humanamente ruinosas, que a menudo saquearán los países "liberados". Pues bien, y aunque ello resulte curioso, ¿acaso los filósofos franceses del siglo XVIII no habían dado, en cierto modo, a los revolucionarios, un poco el ejemplo del tal inconsecuencia? Voltaire, que presumía de pacifismo, no por ello dejaba de escribir a Catalina II de Rusia: "Vuestra Majestad Imperial me devuelve la vida cuando mata Turcos". Él vibraba y exultaba frente a cada iniciativa militar de su heroína, dándole consejos tácticos, y sugería a Federico II de Prusia, a propósito del sultán Mustafá III: "Deberíais arreglaros para atrapar algunos despojos de este gran cochino". Y su "amigo" Federico, precisamente, no dejaba de hacer ironías sobre el pacifismo hipócrita y selectivo de Voltaire a Diderot, "y otros preceptores del género humano", mientras que la zarina tranquilizaba a Voltaire: "Usted, señor, no quiere paz; quédese tranquilo, hasta ahora no se oye hablar de ella" [31].

---

30 Cf. nuestro estudio "De l'insensibilité des rédacteurs du Code civil à l'altruisme", en *Revue historique de droit français et étranger*, vol. 60, 1982/4, pp.589-618, p.599, y n. 71. En la confección del Código civil, uno de los oradores, Saint-Aubin, recordará que "es principalmente para el interés, para la ventaja de la nación francesa, y no únicamente para el del género humano, que la Asamblea constituyente abolió el derecho de *aubaine*" (30 de diciembre de 1801, *Archives Parlamentaires*, 2ª serie, t. 3, Paris, 1864, p.340/2). M. David, op. cit., pp.74-75,cita el decreto de abolición sin señalar el desfase entre la apariencia generosa de su formulación y la consideración de egoísmo nacional que, en realidad, lo motiva.

31 Todo esto es de 1769-1770: Voltaire, *Correspondance*, t. 10, Paris 1986, pp. 22, 233, 1198-1199 y 1255-1256. Bergier notaba también, a propósito de Helvetius (el cual, en su prefacio a *De l'Homme*, llegaría a desear que Francia fuese *militarmente conquistada*, "único remedio a sus desgracias"): "Y sobre todo desde que volvió de Berlín, quiere que todo se haga militarmente" (*Correspondance génerale d'Helvétius*, t. 3, op. cit., p.289). Absolutamente nada de estos aspectos de la cuestión se transparenta en el estudio muy "convencional" de W. Bahner, "Les idées pacifistes en France au XVIIIe. siècle", en *Le Siècle de Voltaire. Hommage a René Pomeau*, Oxford 1987, t. 1, pp.27-35.

Por eso, de manera bastante idéntica, el pacifismo balante de la Revolución se convertirá pronto en un belicismo rugiente. Concomitantemente, la xenofilia indiscreta se convertirá, ella también, en su contrario, en una xenofobia recelosa y huraña. Al extranjero, a quien se amaba como lejano, se lo odia como próximo. Los súbditos de los países beligerantes que residían en Francia, son considerados como espías, y la sospecha no descarta a los militantes revolucionarios, ni siquiera a los naturalizados. El desprecio frente a la reina María Antonieta se expresa de ordinario por una injuria que es, simplemente, el recuerdo de su origen extranjero ("la Austríaca"). En 1793, Barère pide "que los extranjeros desaparezcan del suelo de la libertad hasta que ella sea establecida" [32]. Pronto, la simple calidad de extranjero expone, en Francia, al arresto y a la ejecución. A la vez, como es obvio, el discurso oficial se hace cada vez más xenófobo. Así, por ejemplo, un convencional afirmará que el ejército de los rebeldes vendeanos contra la República comprende al menos tantos extranjeros como Franceses (*sic*), "entre otros, Rusos, Polacos, Alemanes y muchos judíos" [33]. Sobre todo los departamentos del Oeste serán denunciados por la Convención como "el receptáculo de todos los monstruos vomitados del seno de las naciones extranjeras" [34].

Paralelamente, las instrucciones dadas a los generales de la República se revelan como un repudio cada vez más preciso a las intenciones filantrópicas iniciales. Así Saint-André, en septiembre de 1793, hablando de los ejércitos enemigos, les dice a sus colegas de la Convención: "La audacia de esos caníbales se ve animada por el espíritu filantrópico que os anima; yo creo que es preciso renunciar por un tiempo a nuestras ideas filosóficas y usar represalias frente a estos antropófagos" [35]. Barère va más allá, alegando el hecho de que en Vendée la República no teme quemar las ciudades "y aniquilar una población realista y fanatizada", para justificar el uso de los mismos medios en relación con los "enemigos extranjeros". Y agrega: "Si tuviésemos el rayo, nos serviríamos de él contra ellos: tales son las leyes de la guerra" [36]; observación notable en cuanto que, literalmente, legitima, por adelantado, el recurso al arma atómica.

La crispación nacionalista francesa, como enardecimiento del sentimiento nacional, sobreviene precisamente entonces. Ya estaba, más que en germen, en Rousseau, hay que decirlo. Este autor insistió sobre la

---

32 *Archives parlamentaires*, 1ª serie, t. 66, Paris 1904, p.111/1.

33 Noviembre de 1793: *Archives parlamentaires*, 1ª serie, t. 79, p.66, col.1.

34 Diciembre de 1794: *Bulletin des Lois de la République française*, nº 93, p.2.

35 *Archives parlamentaires*, 1ª serie, t. 74, Paris 1909, p.231/2. Los generales, decreta la asamblea, "renunc[iarán] en adelante a toda idea filantrópica adoptada por el pueblo francés en orden a hacer sentir a las naciones extranjeras el precio y las ventajas de la libertad"...

36 Ibid., p.549/1.

incompatibilidad entre un auténtico patriotismo y una filantropía de propensión universal, sobre la necesidad (tales son sus palabras) de concentrar la humanidad entre los conciudadanos. Tal es también su gran reproche al cristianismo: el de disminuir la cohesión cívica por su perspectiva de fraternidad universal [37]. "Todo patriota, dice aprobándolo, es duro con los extranjeros: éstos no son sino hombres, no son nada a sus ojos", agregando enseguida: "Este inconveniente es inevitable, pero es débil" [38]. El nacionalismo xenófobo del paroxismo jacobino debe ser especialmente comprendido en esta perspectiva, aun cuando no todo, en él, era tan doctrinal. "Es preciso, ante todo (...) fundar la grandeza francesa", asegura Danton en abril de 1793, lo que él llama "aliar la política con las virtudes republicanas" [39]. Esta crispación provocará, como respuesta, las otras tetanizaciones nacionalistas europeas. La epopeya guerrera napoleónica, que terminaría en un desastre para Francia, estimularía, sin embargo, y de manera duradera, esta chauvinismo mezquino, fruto desmadrado, por cierto, de una inflación fraternizante antropológicamente fundada sobre tan poca cosa.

Una ilustración, e incluso un notable resumen de estas penosas vicisitudes, pueden ser buscados en la trayectoria de un destino individual, el de un barón alemán de origen holandés, Jean-Baptiste Cloots [40]. Francófilo y apasionado de la Revolución, se instala en París, a la que proclama "capital del globo", rodeado de un círculo de partisanos atraídos por su inmensa fortuna. Milita en los periódicos y los clubs revolucionarios, participa en la fundación del de los Jacobinos, que será la formación política más típica, sin duda, de la ideología revolucionaria, y que sería como su puntal. Se hace llamar Anacharsis Cloots, según la costumbre revolucionaria de sustituir con nombres antiguos los nombres cristianos. Se proclama "el enemigo personal de Jesucristo" y "el Orador del género humano". Organiza en la asamblea "una embajada del género humano", mascarada de comparsas disfrazadas. Propone una República mundial que libre a todos los hombres de su "larga esclavitud". Pero, cuando interviene en el debate sobre la esclavitud, lo hace para oponerse a la liberación de los negros que son esclavos. Naturalizado francés, predica la guerra contra Europa, aplaude las masacres de septiembre de 1792 en las prisiones: las califica de "escrutinio depurador", de acto "grande y generoso". Es miembro de la Convención e incluso preside a los Jacobinos.

---

37 Algunas referencias en diversas obras: Rousseau, *Oeuvres complètes*, t. 3, Paris 1964, pp.254-255, 706, 957, 958, 1749.

38 Rousseau, *Emile ou de l'Education* (1762), en *Oeuvres complètes*, t. 4, 1969, pp.248-249.

39 Ibid., t. 62, Paris 1902, p. 3/1, palabras subrayadas por nosotros.

40 Cf. A. Soboul, "Anacharsis Cloots, l'Orateur du genre humain", en *Annales historiques de la Révolution française*, fasc. 239, 1980, pp.29-58.

Y luego, el viento revolucionario se agita. Robespierre, en el club de los Jacobinos, en un discurso "varias veces interrumpido por aplausos unánimes" [41], denuncia a Cloots como extranjero, repudiando su "trapacería de Prusiano" y "su obstinación en hablar de una República universal". Le reprocha quererse "más demócrata que los Franceses", y observa: "Nunca fue el defensor del pueblo francés, sino del género humano". El desgraciado, a pesar de ser francés por naturalización, fue entonces excluido de los Jacobinos como extranjero, luego de la asamblea por la misma razón, fue detenido como extranjero y como ateo, condenado, decapitado. "... Cloots, que amaba el universo, excepto Francia", dirá Saint-Just [42], pronto decapitado él también.

Tales se muestran los azares y los meandros de la ideología revolucionaria, a través de un destino personal. Cuando se elaborará el Código Napoleón, en los años tan cercanos de 1800-1804, prevalecerá una imagen pesimista del hombre, de la vida social, de las relaciones de vecindad, de las relaciones de familia. Varias veces aparecerá la idea de que, en la familia, los hermanos son entre sí "extranjeros". En 1789, los extranjeros eran hermanos; doce años más tarde, los hermanos son extranjeros. El anillo queda abrochado. He aquí lo que queríamos decir sobre la Fraternidad.

En una palabra, por falta de una convicción categórica acerca de la realidad de una naturaleza humana portadora de algo sacro y objeto de deberes, la "libertad", la "igualdad", la "fraternidad" revolucionarias se disuelven demasiado fácilmente en divagaciones que pueden dejar perplejo. El ruido que se hace en Francia en torno a los "derechos del hombre" tiene especialmente por función, nos parece, evitar el reconocimiento lúcido y el análisis sereno.

---

41 *La societé des Jacobins. Recueil de documents...*, ed. por F.-A. Aulard, t. s. (enero 1793 - marzo 1794), Paris 1895, pp.555-557 (12 de diciembre de 1793).

42 *Archives parlamentaires*, 1ª serie, t. 84, Paris 1968, p.631/2, 31 marzo 1794.

EL MALESTAR DE LA SANTA SEDE FRENTE A LA DEMOCRACIA LIBERAL

DARIO COMPOSTA

PRIMERA PARTE

I. El malestar de los pensadores frente a la democracia

Antes de encarar la cuestión de la actitud de la S. Sede respecto a la democracia contemporánea, será necesario (creo) darse cuenta que existe un malestar respecto a ella en varios sectores de las sociedades bajo régimen democrático; especialmente querría elegir algunas muestras entre quienes están más atentos para diagnosticar los lineamientos económico-políticos de las distintas comunidades. No pretendo referirme a algunas denuncias contra el fraccionamiento del Estado y contra la huida hacia el regionalismo. Nadie puede negar que entre las diversas antinomias del Estado contemporáneo, se observa la difusión de formas aislacionistas sobre la base de los dialectos (= lengua), con antiguas tradiciones de independencia, basados en historia reciente o remota, etc. Pensemos en España que, después de Vasconia y Cataluña, hierve de fermentos autonomistas en Galicia, en las islas Canarias. Hasta Inglaterra parece inclinarse a conceder autonomía a Escocia y a Gales. En Italia, desde hace un decenio se está afirmando, con pretensiones de diversa intensidad, un regionalismo a veces salvaje. En resumidas cuentas, como escribe Alvaro d'Ors, estamos frente a una crisis de identidad nacional [1].

La intención de este artículo se refiere a otro tema, probablemente vinculado a la crisis de la nación: atañe a su desarreglo estructural, básico y moral y por lo tanto a una crisis más profunda que la primera. Un síntoma significativo puede encontrarse en el creciente interés de los filósofos y de los juristas por escrutar los signos de una decadencia gene-

---

1 Alvaro d'Ors, "Tres aporías capitales", en *Razón española*, Madrid n. 2, 1984, p. 213; cfr. Miguel Ayuso, "Acerca de la crisis de la nación" en *Verbo*, nn. 329-330, 1992, pp. 1045-1055.

ral de la democracia contemporánea, a pesar de que el vocablo "democracia" haya acreditado el valor de defensa antitotalitaria y de conquista definitiva y última de la sociedad civil [2].

Jean Madiran señaló hace tiempo la caída de la democracia en formas enmascaradas de totalitarismo, como revela el título mismo de su ensayo *Les deux démocraties* (París, 1977). Entre nosotros en Italia, dos años después, el P. Cornelio Fabro [3] en un vigoroso ensayo polémico denunciaba el riesgo de un falso matrimonio entre liberalismo DC y PCI.

A medida que la degeneración política y legislativa agrava la credibilidad de la democracia contemporánea, surgen pensadores que señalan sus decadencias; por ejemplo, Francesco Gentile con el ensayo: *Intelligenza politica e ragione di Stato* (Milano, 1983); en 1987 un grupo de estudiosos se ocupó de la "democracia cristiana" en Italia en clave netamente polémica (AA.VV., *Cuestión católica y cuestión democristiana*, Padua, 1987). Se trata de destacar el escándalo de una política de un gobierno de mayoría católica que de uno u otro modo se desbarranca en problemas más urticantes para la conciencia católica como son el divorcio y el aborto.

Un hombre político como Guido Gonella (después de la constitución del así llamado "centro-izquierda" en 1963 por parte de católicos y socialistas en la República italiana) no sólo se rehusa a participar como "democristiano" en funciones de partido y de gobierno, sino que también expresa con amargura su disgusto en diversos ensayos; cito algunos de ellos: "Il fallimento del centro sinistra", *Diario Politico*, 1969-1972 (Roma, 1982); "Le tribolazioni della democrazia" (Roma 1978); *Contestazioni* (3 Vol., Roma, póstumo, 1988); los vocablos recurrentes son "dialéctica contradictoria", "moral permisiva", "transformismo táctico", "contestación destructiva", "orden desacreditado", etc.

El estudioso español Miguel Ayuso denomina agudamente la actual democracia como "post-romántica" encaminada a su declinación, en el ensayo: "Romanticismo y democracia desde la crisis política contemporánea", en *Verbo*, nn. 329-330 nov. dic. 1994, pp. 1041-1058). Pero no basta: una miscelánea con el significativo título: "La decadenza della

---

2 Giovanni Cantoni, "La democrazia nell' encíiclica «Evangelium Vitae»" en *Cristianità* XXIII, aprile-maggio 1995, pp. 241-242.

3 Cornelio Fabro, *La trappola del compromesso storico*, Roma, 1979; cfr. también el actualísimo ensayo de Danilo Castellano: *La razionalità della politica*, Napoli, 1993, especialmente pp. 103-145.

Sería interesante explorar al respecto el pensamiento de Carl Schmitt en su ensayo *Il nomos della terra* (trad. ital. Milano, 1991) sobre el carácter nihilista de la democracia actual, mucho peor que la anarquía medieval (cfr. Claudio Bonvecchio: "Imperium et Sacerdotium en Carl Schmitt" en *Contratto* III, 1-2, 1994, pp. 147-163.

repubblica e l'assenza del politico" (Bologna 1995) recoge siete ensayos de profesores universitarios, que despliegan en los varios sectores de lo político la inexorable declinación de la democracia italiana.

También el P. Mucci de la *Civiltà Cattolica* ha intervenido en el interesante problema en el artículo "Chiesa, democrazia e relativismo etico" (18 de nov. 1995, 146. n. 3490, pp. 353-354). Dado que este estudio trata precisamente las relaciones entre democracia y Magisterio pontificio, proporciona algunos puntos de orientación para el tema propuesto.

Podemos detenernos aquí en la enumeración de investigaciones sobre la cuestión de la crisis de la democracia, aunque sepamos bien que la bibliografía se va ampliando a medida que los gobiernos y las instituciones muestran cada vez más signos de decadencia.

Por último señalo las actas de un convenio madrileño con el significativo título "Crisis en la democracia", en el que dialogan diez eminentes pensadores españoles, preocupados por la "ideología atea", por la utopía, el totalitarismo, la dictadura de la moderna democracia (*Crisis en la democracia*, Actas de la XXIII reunión de amigos de la Ciudad Católica – Madrid 1994).

II. Diagnóstico de la democracia contemporánea a través de la historia

El malestar de los estudiosos frente a la democracia contemporánea no surge solamente de incidentes personales o de impresiones limitadas al "huertecillo" propio; se trata de convicciones maduradas luego de atentas reflexiones y comparaciones históricas. *El punto de llegada y de partida,* queda individualizado históricamente en la revolución francesa. Es un *punto de llegada*, porque el proceso de laicización de la "Respublica Christiana" medieval se inicia con la Reforma luterana (no más la Iglesia para salvarse –decían los reformadores– sino Jesucristo: siglo XVI); continúa con el iluminismo (no queremos más a Dios; hay que salvar al hombre, su racionalidad y sus "luces"). El iluminismo, por lo tanto, que es la ideología de la revolución francesa, abate ya sea la "Respublica Christiana" (siglo XVI), sean las monarquías absolutas (especialmente las protestantes, en cuanto expresión del poder divino del rey –siglo XVII), sean los Estados parlamentarios (siglo XVIII), expresión de la libertad popular. Es un proceso conclusivo de la Reforma.

La democracia francesa, que se funda sobre la "Declaración de los derechos y de los deberes de los ciudadanos" (1789), nació entre las bacanales de la "diosa razón" entronizada en la catedral de "Notre Dame", símbolo del antropocentrismo inmanentista y ateo de los jacobinos. Es inútil –a mi juicio– invocar las intervenciones del famoso abate

Grégoire (después obispo de la Constituyente) como promotoras de una laicidad cristiana (1795) mediante los "derechos naturales inalienables"; y mucho menos mediante el furor de Robespierre que sustituyó a la "diosa razón" y al Parlamento por el "Ser Supremo" como fundamento de la verdadera libertad democrática. Aún hoy se pueden oír discursos acerca de un presunto "espíritu cristiano" de la Revolución y de su mensaje de "libertad, igualdad, fraternidad". Pero una revolución cristiana no habría experimentado en pocos años la demagogia, el regicidio, la oligarquía, la dictadura, el imperio violento; el trinomio revolucionario libertad, igualdad, fraternidad –como afirma irónicamente M. Villey– es considerado como el árbol de la ciencia del bien y del mal [4].

La Revolución francesa es también *un punto de partida* para la instauración de formas cada vez más acentuadas de democracia.

Puesto que el tema que está en discusión se refiere al malestar que esta democracia suscita en la S. Sede, propongo exponer su desarrollo según tres momentos históricos: 1789-1870, 1870-1970, 1970-1996.

Bien sé que esta tripartición no es aceptada por todos los historiadores; por lo tanto trataré de dar algunos criterios de periodicidad que resalten, del modo más claro posible, las relaciones entre los Estados, surgidos de la Revolución, y la S. Sede. El *primer período puede llamarse de transición*, por cuanto la S. Sede, a pesar de la instauración de regímenes liberal-masónicos, establece tales relaciones sobre la base del derecho de la "Respublica Christiana": a la deontología "Sacerdotium-Imperium" recurrieron sea Pío VI, sea Pío VII y el mismo Gregorio XVI, pero en condiciones de inferioridad, de protesta y de auto-defensa. Por ejemplo Gregorio XVI, en la encíclica *Mirari vos*, promulgada para señalar los errores del liberalismo (15 de agosto de 1832), entre otras cosas, afirma: "Neque laetiora et *religioni* et *principatui* ominari possemus ex eorum votis qui Ecclesiam a regno separari *mutuamque imperii cum sacerdotio* concordiam adrumpi discupiunt. Constat quippe pertimesci ab impudentissimae liberatis amatoribus *concordiam illam quae semper rei et sacrae et civili fausta exstitit ac salutaris"* (Denz. 1615).

"Tampoco podríamos predecir mejores tiempos para la Religión y el gobierno como resultado de las promesas de aquellos que desean separar la Iglesia del Estado y romper la mutua concordia del poder civil con el sacerdocio. Porque consta sin duda que es temida por los desvergonzados amantes de la libertad aquella concordia que siempre fue venturosa para lo sagrado y lo civil".

Pío IX, en la encíclica *Quanta cura* (8 de diciembre de 1864) al condenar el indiferentismo religioso invoca los principios de Gregorio XVI

4 Michel Villey, *Cours d'histoire de la philosophie du droit*, Paris, 1985, p. 176, ss.

acerca de las relaciones entre el Estado y la Iglesia, caracterizados por la concordia y el mutuo respeto; y por eso condena a quienes sostienen que es deber del Estado ("imperium") abstenerse del deber de marcar los errores en materia religiosa, salvo en caso de desórdenes sociales. También Pío IX rechaza la teoría de que la voluntad popular constituya la fuente de leyes supremas sustraídas de todo derecho divino y humano (Denz. 1689, 1691). Pío IX proclama después vigorosamente la independencia de la Iglesia y de su ordenamiento canónico frente al Estado, declarando nulas las pretensiones (galicanas o josefinistas) de reservar a la autoridad civil el derecho y el deber de promulgar las leyes eclesiásticas (ib. 1696). Todos esos errores han sido retomados y reformulados en el *Syllabus*: en especial se rechaza como falsa la teoría profesada ya por el febronianismo, el galicanismo, etc., según los cuales el Estado ("Civilis potestas") posee el "ius ad sacra", o sea el derecho de regular por su cuenta las normas mismas y la disciplina eclesiástica (nn. 39-56). No aparece más la voz "imperium", sino que está sustituida por expresiones que indican ya el ocaso de la "Respublica Christiana": "Reipublicae Status", "humana societas", "civilis potestas", "laica potestas", "civilis auctoritas", "civilis societas", "laica auctoritas", "laicum gubernium". Se hace mención a "reges et principes". Pero en sentido polémico, como en el de usurpadores (n. 54).

Con Pío IX concluye de modo definitivo la feliz idea medieval que hizo grande el Medioevo Cristiano. Los Estados que surgen sobre las cenizas del imperio napoleónico "restauran" el antiguo poder, pero asumen tarde o temprano las ideas libertarias de la Revolución francesa; los "Estados" no son más solidarios entre sí, ni siquiera respetan la herencia cristiana de las naciones. La Iglesia y la S. Sede tratarán de recuperar bajo nuevas formas y fórmulas su presencia en la sociedad civil, sin dirigirse directamente a la autoridad monárquica o republicana. *Se inicia el segundo período* que (como se ha dicho) recorre un siglo de alternantes experimentaciones en las relaciones entre la S. Sede y el Estado. En este período (1870-1970) primero la S. Sede opera dentro del eurocentrismo pero con finalidad universal a través de la intensificación de las misiones; después de 1945 la S. Sede mira con agrado la descolonización y establece relaciones diplomáticas con los nuevos Estados; este salto cualitativo llevará a la S. Sede a un vértice de prestigio moral durante el Concilio Vaticano II, pero el prestigio ya no es más un poder espiritual. Por eso llamo a este segundo período, de tiempo de renovación en el plano moral y de prestigio mundial.

Procediendo con orden, el segundo período se inicia con León XIII que directamente se ocupa de las "naciones" o sea de las sociedades civiles; bajo el perfil social afronta la cuestión obrera, como problema no sólo interno al Estado, sino también mundial (*Rerum Novarum*, 1891); bajo el perfil cultural promueve el regreso al tomismo como remedio para

el materialismo y el positivismo imperantes (*Aeterni Patris*, 1879) [5]. Además sin renunciar a las relaciones diplomáticas y hasta a las intervenciones de mediación en los conflictos entre los Estados (España, Alemania), León XIII sorteó de ese modo las hostilidades del Estado liberal también mediante la formulación de los principios filosóficos del derecho natural sobre la naturaleza y los fines del Estado (*Diuturnum illud,* 1881, *Libertas,* 1888 etc.) [6].

San Pío X (1902-1914) atendió más a la vida interna de la Iglesia defendiendo su disciplina (redacción del *Codex Iuris canonici*), el culto (canto gregoriano), los estudios bíblicos, la lucha contra el modernismo. Frente al Estado liberal-masónico francés asumió una posición de paciencia y de serena aceptación de la persecución; al mismo tiempo se valió de la diplomacia para atenuar los daños del anticlericalismo y para favorecer la paz; pero ya era inminente la primera guerra mundial, que Benedicto XV trató de frenar y cerrar, pero inútilmente, con propuestas muy elogiadas. Pío XI en 1922 iniciaba un pontificado enérgico con acciones de vasto alcance; concordatos para la pacificación con los Estados, más accesibles después de la guerra; atención al mundo colonial con la intensificación de las misiones; valoración de la Acción Católica y de otras asociaciones católicas en el mundo obrero y artesano; impulso de las ciencias (fundación de la Academia Pontificia de las Ciencias, inauguración de la Radio Vaticana) y de las artes. Tampoco se detuvo frente al poder creciente del nacionalsocialismo y del comunismo a los que condenó en 1937 en el término de pocas semanas. La herencia de Pío XI pasó en los pensamientos y en la acción de Pío XII sin que se ilusionara (como entonces escribía J. Maritain) con la “Nouvelle Chrétienté”. Es decir, que no hay creer que ni los Estados Unidos ni la Rusia soviética se hubiesen acercado a la civilización cristiana; ni menos aun pensaba que la “nueva” soñada cristiandad (no más “sacral” como la Medieval, como opinaba el escritor francés) estuviese al alcance de la mano: al contrario, la guerra, la segunda, iba a truncar sus iniciativas en favor de la paz o para atenuar represalias o venganzas bé-

---

5 Dario Composta, “La encíclica ‘Aeterni Patris’ y su significado” en *Actas del VIII Congreso Intern. Tomista,* vol. II, p. 7-36). La encíclica fue considerada por algunos intérpretes como tendenciosa, o sea sutil y nostálgica operación de restauración del Medioevo. Asimismo hasta algunos católicos como Eugen Rosenstock-Huessey, J. Kaufmann y sobre todo Pierre Thibaut (*Savoir et pouvoir*, Québec, 1972).

6 Por esta actitud de reaproximación al Estado liberal, León XIII fue recientemente acusado de haber seguido una política conciliadora con la revolución; también Christian Rutten y M. Simoulin (*Vue de Haut. Les droits de l’homme*, Paris, 1998) acusan al Pontífice de haberse reconciliado con el liberalismo revolucionario sobre la base del derecho natural del falso neo-tomismo de L. Taparelli. Es sin duda verdad que Taparelli no ha sido tomista. Pero la acusación me parece demasiado fuerte. Cfr. Dario Composta, “Secolarizzazione e diritto canonico” en AA.VV., “Esperienza gjuridica e secolarizzazione”, Milano, 1993, pp. 185-201.

licas. Terminada la guerra, el papa Pacelli se encontró interpuesto, por decir así, entre los dos colosos USA y URSS, pero supo mantener tanto su leal neutralidad, como cuando, mientras se realizaba el proceso de colonización, envió sus célebres radiomensajes al mundo entero bajo la bandera de una pacificación universal [7]. Mantuvo con mano firme la unidad en el interior de la Iglesia con la condenación de la "Nouvelle Théologie", con la excomunión a los militantes comunistas, dando impulso a la Acción Católica para una moralización de la sociedad civil y a las organizaciones católicas obreras, confiando a los laicos la "consecratio mundi".

El pontificado de Juan XXIII recogió la herencia espiritual de sus dos predecesores acentuando la línea de pacificación entre los pueblos. A este propósito anunció el Concilio Vaticano II; enseguida suscitó una oleada de entusiasmo y de admiración con la encíclica *Mater et Magistra* (15 de mayo de 1961), dirigiéndose no sólo al mundo Euro-americano sino también a toda la familia humana, o como se lee en ella "a la comunidad mundial", y por eso también al imperio soviético (que no es nombrado en el documento): encuentra en los descubrimientos nucleares, en la automación, en la televisión, signos de un progreso beneficioso junto a la tendencia hacia la política de socialización y hacia la paz.

La encíclica recogió también acuerdos casi generales. El teólogo luterano estadounidense Reinhold Niebhur escribió que la Iglesia Católica había superado en gran medida a América en materia de legislación social, y el *New York Times* publicó íntegro el documento pontificio. Pero más clamoroso fue el éxito de *Pacem in terris*; la encíclica fue llevada al Palacio de cristal en Nueva York por Pietro Nenni (ya premio Stalin de la paz) como signo de una pacificación universal. Promulgada el 11 de abril de 1963, consoló los últimos días del papa Roncalli con las jubilosas noticias que llegaban al Vaticano: toda la prensa mundial exaltó el alto magisterio moral y político del documento, el que, por carecer del prólogo y de destinatarios, aparecía como un discurso familiar para todos los pueblos. El gobierno de EE.UU. publicó una declaración oficial en la que entre otras cosas se destacaba la importancia mundial de *Pacem in terris* y se manifestaba profundamente asociado al espíritu del Concilio Vaticano II. El secretario de la ONU, U'Thant la recibió con emoción declarándola como una contribución altamente significativa para los esfuerzos por asegurar la supervivencia de la humanidad; en

---

7 En la alocución del 20 de febrero de 1950, entre otras cosas, afirmó: "... La comprensión universal de la Iglesia no tiene nada que ver con la estrechez de una secta, ni con la exclusividad de un imperialismo de su tradición". Y el 24 de diciembre de 1945: "La Iglesia es Madre de todas las naciones y de todos los pueblos no menos que de cada uno de los hombres... y por lo tanto no es ni puede ser extraña en ninguna parte; vive o al menos por su naturaleza debe vivir en todos los pueblos".

1965 él mismo dirigió a los miembros de la ONU una serie de conferencias ilustrativas de la encíclica. También se difundieron aprobaciones lisonjeras a través de la agencia soviética TASS, de los diputados laboristas de Londres, de los diarios franceses, alemanes, tunecinos. El *Washington Post* escribió: "...No es sólo la voz de un anciano sacerdote, ni la de la antigua Iglesia, sino que es la voz de la conciencia del mundo". El "New York Times" la publicó íntegra.

Hacia esta vía de pacificación se encaminó Pablo VI, que el 5 de marzo de 1965 restituyó a los turcos el estandarte arrebatado por la flota cristiana en Lepanto en 1571 con las siguientes palabras: "La Iglesia Católica está persuadida de que le incumbe, *hoy más que nunca,* el deber de reunir con amorosa solicitud a todos los hombres, cualesquiera sean la estirpe, lengua y religión a la que pertenezcan".

En esta atmósfera de renovada confianza de la Iglesia hacia el mundo se explican también el Concilio Vaticano II y sus decretos; especialmente significativos son *Dignitatis Humanae* sobre la libertad religiosa y la Constitución *Gaudium et Spes*. Este último documento es el que, considerando la postguerra y los acuerdos cada vez más amplios de los Estados con la S. Sede (desde Pío XII hasta Juan XXIII y Pablo VI), expresa la actitud optimista de los Padres Conciliares; observan con simpatía la "comunidad política" (nn. 73-90) confiando a los católicos el deber de cooperar con generosidad y dedicación a la construcción de la ciudad terrena (n. 75). Por eso se da a los creyentes el encargo de colaborar en el Estado "con integridad y prudencia contra la injusticia y la opresión... con sinceridad al servicio de todos" (ib.). Al mismo tiempo se declara cerrada para siempre la época medieval e imperial con la solemne proclamación:

"La Iglesia en el plano familiar y en el plano de la dignidad de la persona no pone más su esperanza en los privilegios ofrecidos por la autoridad civil; más bien, renunciará al ejercicio de dichos derechos legítimamente adquiridos donde comprobase que su uso podría hacer dudar de la sinceridad de su testimonio o nuevas circunstancias exigieren otra disposición" (n. 77).

Si comparamos estas expresiones con las encíclicas de Pío VI, Pío VII, Gregorio XVI y Pío IX, se evidencia el gran recorrido cumplido por la "mens Ecclesiae" hacia el Estado. El optimismo y la confianza de los Padres Conciliares del Vaticano II poco tienen que ver con el pasado; pero si se piensa en el momento mágico vivido en los años del Pontificado de Juan XXIII, la explicación me resulta fácil: se cree que una era de paz está despuntando para el mundo entero; por eso a los creyentes no se les ocurrirá pensar ni en el Estado católico, ni el poder indirecto de la Iglesia sobre poderes políticos del Estado; por lo tanto a ellos se confía la "consecratio mundi" a través de dos instrumentos evangéli-

cos, el diálogo y el testimonio. La gran relevancia que el Concilio Vaticano II ha conferido a la *Carta a Diogneto* remite al creyente a las condiciones preconstantinianas, pero acordes con una atmósfera de presencia positiva y de efectiva participación en la construcción de la historia profana.

Un aura de irresistible optimismo se respira al leer el discurso del mismo Pablo VI al OIT ("Organización Internacional del Trabajo") el 10 de junio de 1969 en Ginebra; Pablo VI advertía que a pesar de los conflictos entre trabajadores y empresarios y los sufrimientos de una parte de la humanidad y la desocupación, se dibujaba un futuro mejor para la sociedad.

Se llega así al tercer período (como se dijo antes), que muestra los signos de un rechazo del magisterio eclesiástico por parte de los Estados y la caída de todas las esperanzas acariciadas entre los años 1958-1968. Este tiempo involutivo que se inicia de lleno hacia 1970, no debe hacernos olvidar que la Constitución *Gaudium et Spes* pasó y fue aprobada, después de una tormentosa y larga discusión. Los obispos alemanes denunciaron (21 de octubre de 1965) su excesivo optimismo.

El obispo estadounidense Russel Mc Vinney (Providence) observó que el texto inculcaba obediencia a la autoridad legítima mientras esta misma autoridad manifestaba signos de decadencia. El obispo de Innsbruck Paulus Reusch criticó el texto como excesivamente filosófico y poco teológico; el obispo Mason de El-Obeid (Sudán) observó que el texto era demasiado largo y que prudentemente habría debido ser reducido a lo esencial, conservando las partes que se referían más a la renovación de la Iglesia que a la relaciones con la comunidad política; por último, mons. Elchinger de Estrasburgo observó que la Constitución le parecía excesivamente preocupada por el mundo profano con el uso de fórmulas ya notorias. El esquema –dijo- debería ocuparse no del mundo profano sino de la Iglesia en el mundo profano [8].

Por lo tanto no puede afirmarse que los Padres Conciliares fueran unánimes al juzgar la situación político-religiosa del tiempo: la magia de

---

8 Cfr. Ralph M. Wiltgen, *The Rhine flows into the Tiber, The Unknown Council,* New York, 1966. pp. 252-256. El A. observa que el pesimismo que dominaba el aula conciliar fue superado cuando Pablo VI se presentó el 4 de octubre de 1965 de visita en la ONU haciendo declaraciones entusiastas sobre su misión de paz y de civilización, declarando a dicha Organización como paso obligado para el progreso en el futuro. Cuando Pablo VI volvió a Roma fue acogido en el aula conciliar con una ovación. Una obra que refleja el sereno goce por una parte de la S. Sede de un debido respeto hacia el Estado tal como fue teorizado durante el Concilio, se debe a Ennio Innocenti (La politica del Vaticano II, Roma, 1967). El A., después de haber expuesto los contenidos destacados de las Actas del Vat. II, reivindica el valor de los Concordatos. Recuérdese que en 1967 estaba en vigor en Italia el Concordato de 1929; por eso el A. lo defiende con firmeza. Eran otros tiempos.

Juan XXIII y el moderado prestigio de Pablo VI no transformaron la asamblea conciliar en una grey. Además (y eso confirma cuanto he dicho) hay que tener presente que desde el inicio la Constitución *Gaudium et Spes* en la nota I declara que los aspectos pastorales "más urgentes" constituyen "materia y elementos" no inmutables y que por lo tanto contiene "elementos contingentes".

Lo imprevisto, pues, de lo que pudiera ocurrir se refería tanto a la "comunidad política" y a los destinos de la humanidad, cuanto a la gran tormenta que se había desencadenado en el seno de la Iglesia (cfr. la alocución de Pablo VI el 15 de julio de 1970, donde confiesa una amarga desilusión por lo que está sucediendo en el seno de la Iglesia: disentimientos, turbación, autocrítica, auto-destrucción, disgusto, desaliento).

Efectivamente, las amargas sorpresas habían empezado desde 1962, cuando en Canadá se votaba la ley abortista: un caso aislado que no alarmó a la S. Sede. Lo peor debía venir después de 1970.

En Italia fue promulgada la legitimidad del divorcio; el fallido "referendum" revocativo creó un gran desconcierto entre los católicos y en la S. Sede. Es el comienzo de la gran ofensiva de los Partidos socialistas en Europa; en 1975 en Francia fue despenalizado el aborto; después fue el turno de Portugal en 1976, y de España e Italia en 1977. Los católicos italianos reaccionaron con un segundo "referendum" pero fueron vencidos en 1981. En Europa septentrional se iniciaron los movimientos políticos para la adopción de leyes en defensa de los contubernios o "matrimonios" de homosexuales, a favor de la eutanasia. En 1991 el Parlamento europeo deploró que la Irlanda católica hubiese rechazado la propuesta de leyes sobre el divorcio. En 1994, en Italia, con ocasión de las elecciones políticas del 27 de marzo, la comunidad israelita protestó por la coincidencia de la apertura de las urnas con el sábado de los hebreos; el gobierno sin chistar se detuvo y postergó la fecha de las elecciones en un día. Y al contrario, en 1995 el profesor Casavola en el período de la Presidencia de la Corte Constitucional aprobó el "referendum" que preveía la obligación de la apertura de los comercios en los días festivos (el referendum fue solemnemente "trompeteado").

De todos estos indicios surge una pregunta: ¿cómo se habría comportado la Santa Sede frente a tantos ultrajes a los principios de la moral natural y cristiana? Y nótese que cuando un Estado admite y defiende la libertad del aborto se vuelve impío y prácticamente ateo; surge así el interrogante: ¿puede confiarse a este Estado la tutela de la libertad religiosa (proclamada por el Concilio Vaticano II en *Dignitatis Humanae*) si se pone fuera y contra toda religiosidad? Se comprende entonces por qué en mayo de 1995 (como informaron los diarios) un magistrado italiano declaró que la invocación a Dios por parte de un oficial del Esta-

do es por lo menos superflua; ¡el juramento puede prestarse sin ese ritual!

Lo que luego ocurrió en las repúblicas surgidas de la disolución de la URSS no pudo tranquilizar a quienes habían esperado un cambio radical después de 1989. Todo eso induce a llamar a este tercer período *tiempo de involución y de dificultades imprevistas*: de aquí el malestar de la S. Sede.

III. Una teoría de la democracia contemporánea. Aproximación

Si la historia del Estado moderno nos coloca frente a diversas formas de discutible organización socio-política, urge una reflexión sobre la democracia contemporánea para que a partir de ella se despierten remotos principios o recientes justificaciones. Es desde la ideología subyacente a la democracia, como se explican los hechos, y no al contrario.

Para esta investigación de las motivaciones o etiología de la democracia de nuestros días, se puede comenzar por consideraciones periféricas, la primera de la cuales es que hoy ningún Estado se declara antidemocrático; más bien, lo específico (al menos proclamado) del Estado moderno, esencialmente occidental, es la democracia, incluidos algunos regímenes que son autocráticos. Cuando Pinochet tomó el poder en Chile, a fines de 1976 declaró que quería establecer una "democracia autoritaria". Maliciosamente el 23 de diciembre de 1976 el diario parisino *Le Monde* dio el anuncio falseando la expresión por "democracia totalitaria". Fuera de lo anecdótico, la voz "democracia" es a tal punto seductora que se ha impuesto en todo el mundo como la única forma legítima de gobierno y de Estado; los mismos ciudadanos deben condecorarse con el título de "democráticos" para no correr el riesgo de escarnios y marginaciones.

Los defensores de la democracia genérica son muchos: desde Alexis de Tocqueville en el siglo pasado, a autores cercanos a nosotros como R. Aron (*Démocratie et totalitarisme*) para no hablar de la multitud de abogados de nuestros pagos que en general vinculan el liberalismo kantiano con la visión de Hans Kelsen (que escribió “”Esencia y forma de la democracia" ante la inminencia del advenimiento del nacionalismo en 1933) y a los escritos de N. Bobbio y de otros filósofos de la política. Pero la realidad social con la que esos paladines de la democracia se enfrentaban no era comparable con la democracia contemporánea, que en no pocos casos ofrece el espectáculo de decadencia religiosa, moral, de crisis económicas, de rebelión de masas, de movimientos anárquicos en el seno del sistema democrático, de involución del carácter nacional, de criminalidad organizada, de inseguridad social, de escán-

dalos en la administración pública, etc. ¿Pero cómo puede condenarse el sistema si ante una obvia verificación se asiste en las democracias avanzadas a un gran progreso material, al bienestar generalizado, al tiempo libre, al creciente sentido de la higiene y de decoro personal, a la victoria sobre el analfabetismo?; por otra parte, ¿cómo no recordar las grandiosas empresas espaciales, los descubrimientos en el campo de la física atómica y de la biología genética y molecular, un más intenso sentido de solidaridad, etc.? ¿Y por qué no recordar la creciente conciencia política de los ciudadanos, su voluntad de participar en la gestión del bien público, un mayor celo por la propia libertad?

Para llegar a la definición de democracia liberal es necesario por lo tanto proceder con cautela, para no hacer de ella un ideal absoluto, ni confundirla con formas diversas o distintos niveles. Ante todo se puede partir de una distinción fundamental entre espíritu democrático y democracia.

El espíritu democrático es una actitud de solidaridad que tiende a nivelar los componentes de una comunidad de acuerdo a determinadas reglas convencionales. La organización no es piramidal, sino que con el mínimo de autoridad se dilata y se ejercita el poder horizontalmente. Este se aplica ya sea a los entes infraestatales como los sindicatos, el ejército, las universidades, las asociaciones deportivas, recreativas, culturales, etc., ya sea a los entes supraestatales como la CEE, la ONU, etc.

La democracia, en cambio, se refiere o a formas de gobierno o a formas de Estado. Desde la civilización greco-romana ha llegado hasta la revolución francesa una concepción de la democracia como *forma de gobierno* distinta de la monarquía y de la aristocracia; por degeneración se distinguían las formas ilegales, respectivamente: la demagogia (llamada también oclocracia, o gobierno de la plebe), la tiranía, la oligarquía. Después de esta *concepción clásica* en el siglo XIX y en los primeros 60 años de nuestro siglo, se instauró una nueva forma de democracia, que podríamos llamar *romántica* y que se caracterizaba con las formas pasadas de gobierno pero aceptando sea la Constitución, sea el Parlamento, sea la renuncia gradual a la tradición cristiana de la moral y de la vida social. Desde 1800 a 1950 surgieron en el mundo occidental repúblicas, monarquías, autocracias que nominalmente se profesaban democráticas conservando un formal obsequio a la monarquía absoluta en la fórmula "En nombre de Dios y por la voluntad de la nación".

Después del decenio 1960-1970, junto al progreso tecnológico y por lo tanto al gran desarrollo económico, se fue instaurando la *liberal-democracia*, que *no es más forma de gobierno, sino de Estado*; no se actúa siguiendo sólo los postulados anglosajones (J. Bentham, Stuart Mill) del parlamentarismo, sino siguiendo una visión laica del Estado, que poco a poco se seculariza, obliterando todo modelo clásico o románti-

co. Por fin, el poder es instalado por vía de consenso y ejercitado por vía de pluralismo conflictivo o al menos competitivo.

Esta forma de democracia liberal se ha manifestado vencedora frente a la tiranía comunista y después de 1989, su primado civil y político ha exaltado a algunos espíritus que, embriagados por la filosofía hegeliana, consideran la liberal-democracia como escatología cumplida, como conclusión de la historia, fin del totalitarismo y advienento de una "Nueva época o eón histórico ("New Age").

Y sin embargo, mientras más se acentúan en ella el secularismo y la concepción libertaria de la sociedad, más se multiplican los signos de barbarie jamás imaginados en el período de la misma democracia romántica: legalización del aborto, frecuentes infanticidios, fraudes fiscales colosales, manipulaciones genéticas salvajes, denatalidad galopante, difusión de la droga, disolución de las familias, etc.

De aquí el acoso de alarmas, de críticas feroces, de encendidas controversias con la liberal-democracia: se escribe sobre "fin", "crisis", "decadencia", "suicidio", "ocaso", "eclipse", "caos", etc.

IV. Análisis de la génesis de la liberal-democracia

El espectacular incremento socio-económico de la liberal-democracia y su involución ético-religiosa se presentan a la conciencia común como una balanza con dos platillos: en uno colocamos los resultados materiales sumamente positivos; en el otro, la caída de los valores.

¿Cómo valorarla? Dejo aparte los fáciles ditirambos sobre el progreso tecnológico y económico que exaltan la inteligencia del hombre; me refiero a la degradación moral que vuelve infeliz nuestra época, y trato de explicar sus causas. Lo hago no a título personal, sino que confío en los entendidos, a fin de extraer por fin una explicación más profunda que no se limite a su génesis, como se ha hecho más arriba, sino a su estructura de Estado liberal-democrático.

Se puede empezar por consideraciones más bien extrínsecas y precisamente por el análisis del prof. Domenico Fisichella que determina el inicio de la decadencia de la liberal-democracia hacia el año 1970, cuando la política degeneró en tecnocracia, es decir, cuando en las asambleas parlamentarias se sentaban incompetentes y corruptos, que provocaron el desinterés de los ciudadanos por la política y una marcada indiferencia de las masas por las maniobras ocultas del poder. Pero de ese modo los centros de propulsión pasaron de los Parlamentos a los manejos discrecionales de los expertos tecnócratas; así la previsión científica fue sustituida por el decisionismo político. No habrá que admirarse, pues, si un motor de la politica que maneja la cosa pública con pará-

metros cuantitativos, prescindiendo de los valores ético-religiosos, generé el relativismo moral [9].

¿Pero es real este análisis? Parece que no: nos expone el problema pero no lo resuelve; de hecho se nos pregunta por qué los tecnócratas administran el Estado sin tener en cuenta los valores: cambia el método, pero no el contenido.

Un paso más adelante en el análisis sobre la línea de la economía ha sido dado por el escritor norteamericano J. Novak, quien en distintos ensayos [10] sostiene que el progreso del capitalismo marcaría el progreso de la religión católica. De aquí su esperanza o certeza de que el "libre mercado" librado a sí mismo produzca el avance de las costumbres y de la moral. Para quedar siempre dentro del Estado economicista, muchos autores determinan su decadencia asumiendo como criterio el gradual primado de la economía sobre el derecho y sobre la moral. Si se sostiene que hacia los años 1960-65 en el mundo occidental se fue afirmando el Estado asistencial (llamado a veces por su teorizador R. Keynes, "Welfare State"), que consiguió la caída del derecho (deber) y la afirmación del bienestar (derechos), y a la larga, la afirmación del "consumismo". Del consumismo se habría derivado en los estratos sociales de los Estados Occidentales "la avidez" y por eso la carrera hacia el placer, al lujo, al ocio y por lo tanto a la corrupción. Esta es la tesis de Pier Luigi Zampetti (*La società partecipativa*), Roma, 1994, III ed.). Los males sociales habrían encontrado en Marcuse al teórico de la revuelta anti-mercantilista y al corifeo de la confrontación de 1968. Esta tesis es sugestiva, pero quizás deja en sombras el aspecto subterráneo del influjo de los modelos amorales propuestos por la TV y por la filmología, que en aquellos años comenzaron a atacar impetuosamente las sociedades industrializadas.

Otros autores recurren a la relación entre economía y derecho, o –dicho en términos afines– entre bien común y libertad. Sergio Antonelli ("Profili giuridici della crisi dello Stato moderno" en *Studi Urbinati di Scienze giuridiche, politiche ed economiche,* XLVI, Nuova Serie A n. 30, pp. 7-28) sostiene que la crisis del Estado se eleva a la cúspide como caída del Estado orgánico y sucesivamente del Estado persona mo-

9 D. Fisichella, "Tecnocrazia" en *Dizionario di politica*, Torino, 1976, p. 1028.

10 J. Novak, *Lo spirito cristiano del capitalismo*, 1981; el A. tuvo alguna acogida también en Italia, como en una miscelánea publicada en Turín en 1955. Este elogio a las leyes del libre mercado y al capitalismo por la fuerza de arrastre no ya del calvinismo, como hizo Max Weber, sino del catolicismo, es sorprendente y para nada de acuerdo con la denuncia del Sumo Pontífice Juan Pablo II. Si ello ocurriese sería (bajo un perfil puramente humano), el signo de una glorificación de los "derechos humanos" con menoscabo del hombre, como ha escrito F. Fukuyama en *Fine della filosofia e l'ultimo uomo* (Milano, 1991).

ral, en partidocracia o "Stasiologia" (Duverger).Cae así no sólo la justicia administrativa sino también su reducción a "mero complejo de servicios públicos" (p.27). Quedan implicados los funcionarios estatales y el ejército que no constituyen ya las instituciones de derecho publico sino que quedan atropellados junto a la misma Constitución. De aquí la disgregación política y como consecuencia el brote de la criminalidad organizada.

Otros, ampliando el horizonte sobre varias filosofías del Estado, como Giancarlo Galeazzi ("Stato democratico e personalismo" en *Atti del Convegno di studio per il XL di 'L'uomo e lo Stato' de J. Maritain,* Napoli, 28 febbraio –1 marzo 1992", Milano 1995, pp. 35-39), ven perfilarse un difuso sistema utilitarista que reduce las relaciones sociales públicas y privadas a "contextualismo radical" (p. 55) "que es acmé o expresión del pluralismo relativista: éste disuelve la idea de naturaleza humana «para acercarse a *un antihumanismo nihilista*»" (ib.). El desplazamiento del centro de gravedad del "bonum comune" al consumo y al bienestar desvanece la idea de la sociedad virtuosa. Esto favorece el alejamiento del peligro de las autocracias totalitarias. Esta tercera interpretación se aproxima al análisis pontificio del Estado contemporáneo, como veremos más adelante. Esta explicación podría hacer pensar en una especie de conspiración internacional bajo la falsa carroza de la democracia o bajo la aparente tutela de las tradiciones regionales; el plan sería muy simple: se disgregan los Estados "democráticos" en las entidades autónomas o soberanas de las regiones para luego dominarlas y someterlas a las maniobras de las finanzas internacionales [11]. Por lo tanto la operación asumiría una aparente protección de las reivindicaciones regionales o también a través de una "des-potenciación" política del Estado, pero no a través de una acción "des-moralizadora". En cuanto se refiere a Italia, nace por lo demás la sospecha de que la "despotenciación" vaya accompañada por la "des-cristianización" que haría más fácil la conquista "real" o sea espiritual. Esto parece confirmarse por una notificación oficial del ministro del Interior italiano que el 29 de diciembre de 1995 afirmó que, sobre la base de encuestas oficiales, en Italia han sido registradas 346 sectas.

Ahora bien, es sabido que gran parte de ellas está financiada por los Estados Unidos. ¿Quién habría pensado en 1945 que en Italia se hubiesen difundido tantas supersticiones orientales, satánicas y sobre todo de origen estadounidense? Y sin embargo es verdaderamente fácil construir sobre una población que se cree "democrática" pero supersticiosa

---

11 En cuanto se refiere a Italia, lo leo en la revista *Neue Solidarietat* en la traducción italiana (Wies-baden, 1995, III, 3). Se descubre que la "Lega" dirigida por Bossi está patrocinada por las altas finanzas anglosajonas para enganchar los harapos del Estado italiano a los potentados mundiales.

y no más católica, una alegre liberal-democracia. Quinta explicación: la ruina de las costumbres morales [12].

En Italia las izquierdas después de 1963 ("operación centro-izquierda") organizaron una campaña de "des-moralización" con la difusión de la pornografia y una carrera hacia la conquista de los más importantes títulos de diarios y periódicos. Cuando la TV invadió muchos espacios de la información y del espectáculo, las "izquierdas" ocuparon los centros de producción en función de ataque pero gradualmente, insensiblemente. No fueron extrañas a estas operaciones, naciones católicas: Francia, España, Portugal, etc. En cuanto a España, el prof. Miguel Ayuso, en un estudio sobre el problema, afirma que la corrupción de las costumbres forma parte de un frente compacto de "des-moralización" ética, política, religiosa y económica [13].

Se presenta así una hipótesis todavía más desconcertante según la cual, como afirma Thomas Molnar, los centros mundialistas aspiran a constituir un "nuevo feudalismo", sobre todo allí donde la explotación es más redituable [14].

---

12 En cuanto atañe a Francia, un diario francés, después de haber elogiado el volumen de Thomas Monfort (*SIDA, le vaccin de la vérité*, Paris, 1995) que exalta la castidad como verdadero "'preservativo" contra el peligro del SIDA ("AIDS" palabra americana), informa que desde el 17-18 de octubre de 1995 la Asamblea Nacional ha organizado en París dos jornadas de estudio sobre el problema. Huésped de honor fue la señora M. Catley Carlson, miembro de la "Fundación Rockefeller" (USA) notoria promotora internacional del aborto (con más de 22.000 centros) y del preservativo artificial. En cuanto se refiere a Italia, hay una publicación de un "arrepentido" de la pornografía, Stefano Suraci (*I padrini della pornografia e il delitto Pecorelli*. Roma, 1979) donde se dan los nombres de los "padrinos" de la pornografía: editores, distribuidores, fotógrafos, magistrados, capitalistas, asesores, políticos, todos ligados al viejo PSI. Más reciente es la información aparecida en *L'indipendente*, 7 novembre 1995, con el largo título: "Storia dell'agonia dell'informazione italiana, Dai "Soviet" in relazione alla lottizzazione. Così il periodismo tradì il lettore, Quando i partiti (verso il 1965) allungarono le mani sulla stampa e furono abbandonati al pubblico".("Historia de la agonía de la información italiana, De los "Soviet" en relación a la lotización, Así el periodismo traicionó al lector, Cuando los partidos (hacia 1965) estiraron las manos sobre la imprenta y fueron abandonados al público"). El autor del artículo, Lucio Lami, observa que con el advenimiento del "Centro-Izquierda", el revolucionarismo y la sucesiva normalización marxista fueron las causas de la compra-venta de los periodistas; trae como caso ejemplar el cambalache del mondadoriano *Epoca* que "de símbolo de cultura y fábrica de dinero... se dedica a la filosofía de los slips".

13 Miguel Ayuso, "Romanticismo y democracia desde la crisis política", en *Verbo,* nn. 329-330, pp. 1041-1058.

14 Thomas Molnar, *Le modèle défiguré, L'Amérique de Tocqueville à Carter*, Paris, 1978. La alusión a la degeneración de la democracia estadounidense descrita desde Tocqueville en el siglo pasado a los Presidentes más recientes de la República estrellada es sintomática.

¿Será pues verdad? Existen publicaciones que no dejan dudas al respecto: remitirse a ellas [15].

Segunda Parte

V. Elementos constitutivos de la liberal-democracia

Ha llegado pues el momento de reducir las varias hipótesis o motivaciones a pocos conceptos que muestren la estructura del Estado liberal-democrático. Una primera observación atañe a la coincidencia entre partidarios y adversarios del sistema. Entre los partidarios cito dos nombres, John Rawls y Richard Rorty. Rawls publicó un ensayo recibido favorablemente por la crítica de todos los colores: *A Theory of justice* [16]. Tomando de Kant la idea del liberalismo político y por lo tanto de la originaria autonomía del "súbdito" (hoy diríamos "ciudadano"), deduce las libertad y la igualdad del individuo frente a todos los otros. Pero Rawls añade que el pasaje de la autonomía moral a la heteronomía política no es real. Es pura abstracción imaginar al hombre en soledad que renuncia a su libertad para conseguir la igualdad; en realidad no se renuncia a ninguna libertad originaria: se vive en una sociedad legal, justa e igualitaria. Pero la justicia no surge de presuntos consensos, sino que está determinada por las opciones del legislador que genera con la libertad intereses y ventajas. Mas no pensemos en parámetros objetivos de justicia o en libertad originaria (que es el "noumeno kantiano"); lo que cuenta es sólo la heteronomía como condición existencial, como efectivo vivir social en una sociedad movida por la maraña de la mecanicidad. De aquí la oposición entre idea subjetiva de justicia y la realidad utilitaria del Estado. Por lo tanto éste puede imponer deberes "interesados" en conflicto con las ideas subjetivas del ciudadano; pero el conflicto entre una autonomía abstracta del ciudadano y la voluntad estatal se resuelve siempre a favor de la justicia impositiva del Estado.

R. Rorty llega a las mismas conclusiones pero por otros caminos: inicia su argumento [17] por la discutible afirmación de la caída de la teología y de la metafísica. Con ello lograría que el individuo conservara "la conciencia de la contingencia" como patrimonio europeo. Puesto que ni el hombre ni el mundo participan de lo divino, el individuo vive

---

15 Orio Nardi, *Il vitello d'oro,* Milán, 1989, especialmente en p. 19; Julio Meinvielle, *Il cedimento dei cattolici al liberalismo*, editado por Ennio Innocenti, Roma, 1991; Ennio Innocenti*: Inimica v*is, Roma, 1991.

16 John Rawls, *A theory of Justice*, trad. ital., Milano, 1994.

17 Richard Rorty, *Contingency, Irony and Solidarity*, Cambridge, 1989.

un ethos puramente libertario, lúdico. Sería impropio un razonamiento sobre la cultura europea o nacional, puesto que las naciones europeas se reducirían a ghettos culturales, dentro de los cuales cada uno vive su vida como juego y no de acuerdo a una moral humanista o racional. La impresión inmediata que surge de estas tesis lleva a concluir que entre totalitarismo y liberal-democracia no hay ninguna oposición, sino más bien identidad. ¿Tesis paradójica? ¡En absoluto! He aquí lo que escriben autores que, al contrario, muestran las profundas miserias de la liberal-democracia [18]. Ante todo el dilema o democracia o totalitarismo, no es legítimo: la liberal-democracia es tendenciosamente totalitaria porque se funda sobre la "volonté générale" [19]. En realidad la así llamada auto-limitación de los poderes por parte del Estado liberal-democrático no es garantía de ninguna norma, ya que por presupuesto jurídico-dogmático ningún poder es superior al Estado liberal.

El totalitarismo se manifiesta pues en el voluntarismo absoluto del poder; por otra parte el pluralismo es ficticio porque no hay compatibilidad entre ideología liberal y participación del ciudadano.

Las denominaciones de "democracia moderna", "democracia liberal", "democracia constitucionalmente pluralista", "democracia popular", no alteran el trasfondo totalitario de la liberal-democracia [20].

Hay que ponerse de acuerdo acerca del totalitarismo; de hecho, o se entiende como abuso o vicio del poder, o bien como estructura orgánica del poder. *Los abusos y vicios del poder* generan o la tiranía o el despotismo o el absolutismo, todas *formas de gobierno* por exceso o por defecto contra la soberanía. *La estructura viciosa* no cae ni en excesos ni en defectos sino que es encarnación del mal a través de una organización del poder intocable no ya a través de la prepotencia o la violencia sino mediante la alienación colectiva, semejante, como afirma Huges Kéraly [21], a un "genocidio" (naturalmente, de los espíritus). De aquí el peligro de que la liberal-democracia, adormeciendo las conciencias, genere un "Leviathan" que no masacra los cuerpos sino que mata los espíritus con el ateísmo, el tedio, la soledad.

Con Miguel Ayuso, quisiera hacer más evidente estas paradojales afirmaciones descubriendo las fundamentales deficiencias de la liberal-democracia en los planos teológico, metafísico, gnoseológico, sociológi-

---

18 J. L. Talmon, *The origin of totalitarian Democracy*, London, 1962; Bertrand de Jouvenel, *Du pouvoir*, V, 14: *La démocratie totalitaire* (Paris, 1945); citaré más adelante escritos de los varios autores del volumen AA. VV.: *Crisis en la democracia*, Madrid, 1994.

19 Estanislao Cantero, "Evolución del concepto de democracia" en AA. VV., *Crisis en la democracia*, op. cit., pp. 21-27.

20 C. Polin, *L'esprit totalitaire*, Paris, 1977, pp. 43-44.

21 Huges Kéraly, "Le génocide audio-visuel" en *Itinéraire*, 28, 1981, pp. 71-85.

co, político y económico [22]. *Teológicamente* la liberal-democracia reduce al hombre a su mero destino social (Madiran) o hace del "Todo social" el gran silencio: el silencio de masas sin religión, pero dispuestas a creer en todo lo que el poder enseña o comunica.

Los sucedáneos de la religión son el mito del progreso indefinido, la utopía del hombre originariamente bueno, no herido por el pecado original, la adopción del culto de la humanidad, considerado como fundamento de la redención del mal físico. El mal moral se reduce a error o a imperfección del desarrollo de la historia. De aquí la deificación del progreso y la concepción hegeliana del cumplimiento de la historia en el sistema liberal. La religión católica o cristiana es absorbida (enseña Benedetto Croce) como un momento de la evolución de la humanidad, que se encamina hacia la "plenitudo temporum".

Metafísicamente la liberal-democracia es bipolar entre colectivismo e individualismo; por eso en los vértices no domina el poder autónomo sino un montón de delegados de los ciudadanos; en la base, cada ciudadano. En esta bipolaridad se descubre la diferencia específica entre democracia "sana" y liberal-democracia; en realidad el ciudadano es reducido propiamente a "individuo" separado de los cuerpos intermedios tales como la familia, la comuna, la ciudad, la región, etc.; es el "solo", cerrado en sí mismo en busca de intereses privados y egoístas que defiende dirigiéndose a lo "colectivo". El individualismo aspira a la "igualdad" destruyendo todos los cuerpos intermedios. Pero esta "igualdad" se realiza con menoscabo de la "libertad" de los terceros; de hecho los intereses privados no se orientan al "bien común" (en su más alto significado clásico) sino que generan la "multiplicación de los solos". Por eso libertad e igualdad se excluyen en la lógica del individualismo que, encerrado en el cerco de los máximos placeres del individuo, crea la esquizofrenia de los individuos y de la sociedad. Por otra parte, *el individualismo* genera en su seno el conflicto entre los átomos sociales. La única defensa es lo "*colectivo*" que se vuelve norma absoluta e infalible.

Se establece así un círculo entre individuo y colectivo: mientras más reclama el individuo los derechos y los placeres, más genera conflictos y por eso intervenciones de lo colectivo. Existe pues un nexo oculto entre "colectivismo e individualismo" [23]; el todo absorbe la parte, la parte se subordina al todo. La "persona" en sentido clásico no existe en este "colectivismo".

---

22 Miguel Ayuso, "El totalitarismo democrático" en AA. VV., *Crisis en la democracia*, op. cit., pp. 121-154.

23 Id., art. cit., p. 143.

Gnoseológicamente, la liberal-democracia rechaza la existencia de una verdad objetiva; y por eso ninguna norma supra-humana, comenzando por el derecho natural, tiene sentido. De aquí la identificación del llamado derecho subjetivo con lo instintivo; de la justicia con la avidez.

Caen así, junto a la verdad, la bondad y la belleza, porque no existe otro canon de lo bello ni otra norma del bien que no sea el capricho. A su vez lo "colectivo" encapsulado por el consenso de los individuos no comunica la verdad a los mismos, sino "la información deformante" que es una cierta opinión pública hecha de blanduras y mentiras.

Sociológicamente, la liberal-democracia trata de salvar las apariencias de lo "social", conservando los cuerpos intermedios: sindicatos, familia, asociaciones, etc.; en realidad, como un pulpo los envuelve y los tritura; falta así el intercambio de ideas y mediaciones entre vértice y base. Desaparece lo social y es sustituido por lo "colectivo" que es una realidad imaginaria y que sirve de guía a los "nómadas" liberal-democráticos desprendidos de la familia, de las asociaciones patrióticas, de los grupos artísticos, culturales, etc.

Políticamente la liberal-democracia se vuelve totalitarismo; éste no tiene nada en común ni con las dictaduras, ni con el despotismo, ni con las tiranías, porque éstas son formas desviadas de gobierno del pasado; el totalitarismo es una nueva forma de Estado, o sea una organización "disociada" (Emil Brunner, teólogo calvinista) que bajo las apariencias de la igualdad y la libertad se apropia y absorbe no sólo los cuerpos intermedios, sino también la autonomía económica, ética y religiosa de los individuos. Jacques Madaule (*Le Monde*, 14 de diciembre de 1979) llama a este régimen totalitario "omniestatalización", porque no sólo absorbe a los individuos sino también monopoliza la misma educación nacional, la cultura, el deporte, etc.; también centraliza la administración, niega el principio de subsidiariedad y cubre todos los espacios de los derechos, pero dejando a los individuos la ilusión de la libertad política y de la protección de los derechos. Y sin embargo nunca como ahora los individuos se sienten tan indefensos; nunca como hoy se fabrican puertas blindadas para la protección de la casa o se usan teléfonos celulares para evitar agresiones o se llevan cinturones en vez de monederos comunes cuando se sale de casa. Así la libertad ha sido reconocida como "libera volpe il libero pollaio"(zorro libre en gallinero libre).

Económicamente el poder de lo "colectivo" es dominado por las finanzas sean nacionales o internacionales. Así aparentemente los cambios de gobierno, elecciones, plebiscitos, siguen las normas democráticas, pero detrás están las manos invisibles de magnates, de las grandes bancas y de las empresas multinacionales, o de las logias.

Hasta aquí, resumiendo a Miguel Ayuso. Pero, éste, para no ser acusado de partidismo, cita páginas ardientes de Tocqueville; cito sólo una

frase: "El peor mal no es la anarquía de la liberal- democracia; es la servidumbre"; y el historiador Belloc declara: "El despotismo y la tiranía no son la misma cosa". Y todavía: "En tal sistema no se deben temer a los jefes sino a los padrinos". Y Lord Acton: "Creían vivir en un paraíso mientras que se ha creado el infierno" [24].

¿Cómo se comportará la S. Sede frente a este sistema "totalitario" que rechaza desde el comienzo toda interposición dentro de los altos muros del poder?

VI. La Santa Sede y la liberal-democracia

Frente a la empalizada de la política liberal contra la civilización cristiana y contra el magisterio Pontificio [25], el espacio de la Santa Sede para una acción de decantación, de elevación, de purificación se estrecha

---

24 Id., art. cit., p. 151-152. Quiero alzar un velo sobre la pudibunda veneración de muchos demócratas liberales hacia su democracia; me refiero a un episodio reciente que revela algunos bastidores no de una sola nación europea, sino de todas las que pertenecen a las "Doce estrellas" de la CEE y USA.: la señora Maryann Glendon, docente en la facultad de jurisprudencia de la Universidad de Harvard (USA) y jefe de la Delegación de la Santa Sede a la conferencia sobre la mujer (Pekín, noviembre de 1995) dictó en Roma en el Ateneo "Regina Apostolorum" una conferencia; al referirse a la delegación de la CEE en Pekín dijo que: "...Las libertades religiosas pueden ser efectivamente destruidas en nombre de la libertad misma..."(*L'Osservatore Romano*, 10-11 de diciembre de 1995); al referirse a los Estados Unidos, declaró que "las más grandes ofensas cometidas en las escuelas públicas son las que asechan el papel de los padres en la transmisión de la fe y de los valores a sus propios hijos" (ib.).

25 Quiero aportar un solo ejemplo, tal como es relatado por el insospechable diario laicista francés *Le Monde* (21 de noviembre de 1995): el 20 de noviembre de 1995 ante el tribunal de Valenciennes en Francia se desarrolló en primera instancia un proceso contra diez católicos (entre ellos el cirujano Dr. Douseau) quienes el 16 de octubre precedente espontáneamente se encadenaron frente a la entrada de la clínica abortista local para protestar contra la ley Simone Veil-Chirac sobre la legitimidad del aborto provocado y protegido por la ley. A la sala acudieron en apoyo de la justicia los grupos abortistas: las feministas, los sindicatos y las asociaciones de la así llamada "planificación familiar". De los imputados, el primero en protestar fue el sacerdote Matteo Lo Gioco, que invocó al menos el derecho de objeción de conciencia. Y así lo hizo el Dr. Douseau. El juez intervino observando en forma de pregunta "si una convicción religiosa puede prevalecer sobre las leyes de la República; quien profesara semejante opinión declararía defender el integrismo". Así se manifestó también el procurador Eric de Mongolfier, quien declaró: "...Qu'il était inadmissible que les convictions personelles s'exercent à l'intérieur de l'enceinte d'un hôpital". Estos terminaron la defensa del abogado pidiendo 8 meses de reclusión contra nueve de los imputados y la condena para el Dr. Douseau, aunque este último hubiera declarado "el Papa es mi Patrón: y nosotros debemos según la doctrina católica oponernos al aborto". Agrego un detalle: los diarios franceses nos han informado que cuando el presidente Chirac tomó posesión oficial en el Elíseo en la solemnidad del 19 de julio de 1995, concedió la amnistía a varios detenidos, pero no a un pequeño grupo que había sido procesado y condenado en primer grado por protesta anti-abortista en otros centros clínicos de Francia, en los meses anteriores y en análogas circunstancias. A es-

cada vez más. ¿Qué puede hacer? Un periodista, ya citado, persigue fantasmas cuando espera de la Santa Sede no sé qué acciones espectaculares. Afirma Luigi Lami: "Desde hace más de un siglo la Iglesia se esfuerza por promover lo social y con ello ha rendido servicios a la democracia. Pero la Iglesia no ayuda a la democracia a curar aquel «deficit» de verdad que es su mal secreto y devastador"(*L'indipendente*, 28 de noviembre de 1995). El autor habría hecho bien en distinguir las diversas etapas recorridas por la democracia: del tipo clásico al romántico (que San Pío X toleró con resignación y del que sufrió también los vejámenes y las agresiones verbales). ¿Pero qué decir de la democracia post-moderna? Para proceder con orden puede adoptarse la distinción (propuesta por Pío XII) entre la "sana democracia" y la falsa. De la "sana democracia" habla Juan Pablo II en la encíclica *Evangelium vitae* (n. 71) como corrección si no directamente como cambio radical de la post-moderna.

Esta "sana democracia" es la que no excluye ninguna forma de gobierno: puede ser una democracia en un régimen monárquico, aristocrático, presidencial. Democracia "sana» no significa república, sino que tiene, más allá de la forma gubernativa, la fuerza de tutelar los derechos de la conciencia recta y honesta, como escribe Juan Pablo II. Sería de verdad una grave desventura si la "liberal-democracia" se impusiera como república universal. Por este camino parece que se quiere empujar a toda la humanidad, como puede observarse ante la universal y exclusiva aprobación del régimen liberal-democrático. El Santo Padre en la citada encíclica afirma: "Si *hoy se percibe un consenso casi universal* sobre el valor de la democracia, esto se considera un positivo «signo de los tiempos»..." (n. 70).

Se pregunta Giovanni Cantoni: ¿cuáles signos, cuáles anuncios? Y responde: "mala novela", "malas novedades", signo negativo de los tiempos [26].

Mientras la democracia continúe siendo mitificada como escatología cumplida, como fin de los tiempos, como conclusión hegeliana de todas las dialécticas y astucias de la historia, la Santa Sede y el magisterio

---

te grupo de ocho personas, dirigido por el abad benedictino de Barroux (Provenza) le fue reservada una más encarnizada asechanza el 23 de enero de 1996 ante la Corte de Apelaciones de Grenoble. El poder judicial de la V República francesa no sólo castigó al abad y a los otros a ocho meses de detención, sino que también fundó esa sentencia juzgando lo actuado como una "violencia" (¡contra la violencia del aborto!) y como "ruptura del pacto republicano". ¡La "República liberal" considera pues a los ciudadanos como siervos de un pacto que se muestra como un cheque en blanco en el que el Estado puede legislar a su antojo aún en materia de aborto! Una pacífica manifestación en favor de la vida es juzgada como "violencia" y como traición a la democracia. Francamente esta es una verdadera persecución contra los católicos.

26 Giovanni Cantoni: "La democrazia nell' encíclica sociale *Evangelium Vitae*", en *Cristianità*, XXIII, aprile-maggio 1995, 241-242, p. 4.



Pontificio no cesarán de denunciar no solo la utopía, sino también la amoralidad y la inmoralidad, propias de la "falsa democracia".

Afirma el Santo Padre: "En realidad, la democracia no puede mitificarse *convirtiéndola en un sustitutivo de la moralidad o en una panacea de la inmoralidad*" (n. 70). La afirmación es demasiado densa como para que no le dediquemos varias reflexiones; en primer lugar se configuran dos tipos de falsa democracia:

a) la que sustituye la moralidad, o sea que tiene una moral que no es ni la cristiana ni la natural, sino una ética laicista. Estamos pues frente a la *liberal-democracia "inmoral";*

b) la que es indiferente para tutelar la moralidad pública natural y cristiana, de modo que podría ser falsamente asumida como garantía ("panacea") de una auténtica moralidad; estamos frente a una *liberal-democracia "amoral"*, o sea a un régimen indiferente frente a la moralidad de la tradición y que por su indiferencia es considerada como tutora absoluta de la moralidad. La primera alaba su moral; la segunda no profesa ninguna. La primera organiza y coagula en ella misma a sus maestros, intelectuales, misioneros y seductores [27]. La segunda, siendo

---

27 Dario Composta: I *maestri della morale laica*, Roma, 1995, pp. 11-14. Los historiadores del liberalismo político establecen un nexo entre Kant y el neo-positivismo jurídico de Hans Kelsen que siendo joven creía en la escuela neo-positivista antimetafísica de Viena (cfr. Rudolf Aladar Metall: *Hans Kelsen, Leben und Werk*, Wien,

pragmática, cuida la corrección de las relaciones económicas y sociales, pero no las virtudes de los ciudadanos. El derecho cubre la moral. La magistratura constituye la única manifestación de las buenas costumbres y de la moralidad pública; de ese modo se confía al aparato pensante y no a una sana pedagogía y a una formación moral, la exigencia o la ilusión de defender la sociedad de la inmoralidad.

Aparentemente entre las dos democracias liberales, la primera es más englobante y destructiva porque en su favor ensalza su moral; la segunda no cuida la moral de la nación, sino que se limita a regular las degeneraciones de las costumbres.

Pero después de 1989, con la caída del Imperio soviético, la democracia amoral se reveló más perniciosa: no recurre a la guerra ideológica (como la democracia inmoral), sino a la guerrilla y a maniobras más ocultas, buscando un modo de exportarlas al vacío ex-soviético y a América Latina.

La distinción entre democracia inmoral y amoral (como está descrita en el documento pontificio) en concreto se asoma hoy a un escenario inquietante como una unidad ideológica cuya legislación es totalmente idéntica; poco importa que las fuerzas preponderantes estén representadas por el partido dominante o por fuerzas financieras mundiales. De hecho, es corriente en esta falsa democracia legislar en materia de divorcio, de liberalización de los contraceptivos, de despenalización del aborto, de la licitud de la eutanasia, de la legalización de los contubernios (llamados impropiamente matrimonios) entre homosexuales, de inseminación artificial salvaje y de plena libertad de manipulación genética.

Por consiguiente, el frente se ensancha hacia diversas materias, a veces muy difusas: eso explica por qué la Iglesia Católica interviene no sólo a través del magisterio pontificio, sino también mediante organismos de la Santa Sede (de aquí mi elección en el título de "Santa Sede") y en especial de la Congregación para la Doctrina de la Fe. De este importantísimo Organo de la Santa Sede, vale la pena recordar los siguientes documentos: "Declaraciones sobre el aborto provocado" (1974) además de "Declaración sobre cuestiones de ética sexual" (1975), "Carta sobre la atención de las personas homosexuales" (1986), la *Instructio Donum Vitae* (1987)y recientemente un documento del Pontificio Consejo de la familia sobre *Educación para la castidad*(1995).

Se trata de declaraciones y no de imperativos; eso no debe sorprender porque, según una auténtica filosofía, cada imperativo se funda en

1969); el autor es su admirador incondicional; si bien Kelsen nació en Praga, sufrió la fascinación de la Viena real e imperial, la Atenas del siglo XX (como afirma); fue amigo de Freud, también por la raíz israelita común. Kant está en la base del pensamiento de Kelsen; de ahí la anti-metafísica de su pensamiento jurídico y político.

un indicativo (declarativo), como todo "deber-ser" surge de un "ser" [28]. Este modo de enseñar competentemente la moral católica por parte del Sumo Pontífice y de la Santa Sede explica también la elección de los destinatarios de tales documentos; en general están dirigidos no sólo a los católicos sino también a todos los "hombres de buena voluntad", pero no más a jefes de Estado o de gobierno ni a monarcas, como ocurría hasta el siglo XVIII.

Pero si semejante enseñanza es propuesta siguiendo una exposición serena y moderada de la moral católica, ¿cómo pensar en un "malestar", como he dicho en el título de este ensayo? Si las encíclicas pontificias explican errores y los condenan; y quien explica no siente "malestar" ni se inquieta. ¿Por qué entonces plantear un discurso sobre el "malestar" y sobre la inquietud de la Santa Sede?

La respuesta a estos interrogantes es inherente a las intenciones de los documentos: no están dirigidos a los jefes de la política, como son los presidentes, los reyes (aquellos pocos que todavía detentan un trono) ni a los Parlamentos que la liberal-democracia declara absolutamente "soberanos". Los documentos son enviados a los obispos, a los sacerdotes, a los religiosos, a los creyentes laicos y a los "hombres de buena voluntad" como a personas que no están aún embriagadas por la "moral laica" (inmoral). Menos aún la Santa Sede envía los documentos a los embajadores de los gobiernos que están acreditados en el Vaticano, porque son portavoces oficiales de la leyes "civiles" de los respectivos Estados. Por otra parte la Santa Sede no posee otra fuerza que el magisterio: señala verdades y errores y las depravaciones que derivan de ellos, tratando de convencer a los poderes que el presunto "progreso" o las "conquistas democráticas" constituyen una destrucción de la nación de tradición católica o religiosa.

Se trata pues de no perder la esperanza de recuperación y al mismo tiempo de un llamado al tesoro de la civilización del pasado.

¿Cómo podría la Santa Sede no sentir "malestar" cuando se dirige a una población que se declara en gran parte católica, pero que sigue ideales paganizantes, o es directamente perseguida por los mismos católicos militantes? Ante regímenes "tiránicos" Pío XI en 1937 se subleva con dos famosas encíclicas: *Mit brennender Sorge*, contra la tiranía hitleriana, y *Divini Redemptoris*, contra el despotismo feroz de Stalin; a la violencia física el enérgico Pontífice responde con análogo vigor espiritual

---

28 Sea lo que fuese que se haya escrito a favor de la así llamada "falacia naturalista", ya propuesta por Hume, según la cual del ser ("is" en inglés; "Sein" en alemán) no puede derivarse el deber ser ("ought"en inglés; "Sollen" en alemán), no existen razones contra la relación estrecha entre metafísica y ética, como bien ha escrito competentemente Gaetano Carcaterra*: Il problema della fallacia naturalista*, Milano. 1969; cfr. Dario Composta: *Filosofia del diritto. II Ontologia del Diritto*, Roma, 1994, p. 126 ss.

Pero la social-democracia no es ni tiranía, ni despotismo absolutista: es un "*totalitarismo nuevo*" del que no se tienen ejemplos en la historia y con el cual se debe tratar con armas distintas, o sea señalando para condenar y condenando para señalar; los indicativos no son gramaticalmente imperativos, pero éticamente son más irrevocables cuanto más verdaderos; más urgentes porque moderados.

Pues bien, el magisterio pontificio en años recientes ha manifestado este "malestar" hacia el totalitarismo liberal-democrático denunciando su *totalitarismo* y el consiguiente *relativismo* ético.

VII. Primera denuncia: el totalitarismo de la liberal-democracia

La Iglesia sabe bien que ningún régimen político podrá jamás ser perfecto; a partir de este necesario presupuesto, conviene a las diversas intervenciones magisteriales un aire de moderación y de esperanza. A pesar de las graves desviaciones, una "falsa" democracia puede enmendarse en "sana"; en el fondo, éste es el objetivo de la enseñanza pontificia, es decir, demoler el mito de una democracia absoluta, de una metamorfosis inminente a través de un último retoque a los presuntos perfectismos políticos (para usar una expresión de Rosmini). El momento actual parece tanto más oportuno, porque (como se ha observado) la caída de las "democracias inmorales" revolucionarias de sello marxista podría convencer erróneamente a algunos utopistas que ahora ha llegado el tiempo de una instauración generalizada de la "falsa democracia amoral".

Para despejar las eventuales ilusiones, el actual pontificado toma conciencia del surgimiento de la democracia "post-moderna" para develar su carácter virtual o efectivamente totalitario.

En la encíclica *Evangelium Vitae* el Sumo Pontífice declara que "cuando una mayoría parlamentaria o social decreta la legitimidad de la eliminación de la vida humana aún no nacida, inclusive con ciertas condiciones, ¿acaso no adopta una *decisión tiránica* respecto al ser humano más débil e indefenso?" (n. 70). Y poco más adelante afirma que donde en un régimen prevalecen los más fuertes en el maniobrar no sólo el poder, sino incluso la formación del consenso, la democracia "se convierte fácilmente en una palabra vacía" (ib. sub fine). Poco más adelante el Papa manifiesta la fatuidad de este extra-poder ilegal en los siguientes términos: "En el caso pues de una ley intrínsecamente injusta, como es la que admite el aborto o la eutanasia, nunca es lícito someterse a ella ni participar en una campaña de opinión a favor de una ley semejante, ni darle el sufragio del propio voto...Leyes de este tipo no sólo no crean ninguna obligación de conciencia, sino que, por el

contrario, establecen una *grave y precisa obligación de oponerse a ellas mediante la objeción de conciencia*", de modo que en los casos más dramáticos el creyente "está dispuesto incluso a ir a prisión o a morir a espada", en la certeza de que "aquí se requiere la paciencia y la fe de los santos" (Ap 13, 10) (n. 73).

La exhortación al martirio frente a la agresión de los totalitarismos de cualquier especie fue propuesta por Juan Pablo II en la encíclica *Centesimus annus* (1 de mayo de 1991). Después de haber señalado que para el creyente hoy la práctica de la Santa ley de Dios encuentra obstáculos o impugnaciones, invita a los fieles a superar "las diversas formas de totalitarismo" (n. 44), explicando su origen, afirmando que nace "de la negación de una verdad trascendente en sentido objetivo... Si no existe una verdad trascendente... no existe tampoco ningún principio seguro que garantice las justas relaciones entre los hombres: de la clase, de los grupos o Naciones... Si no se reconoce una verdad trascendente, triunfa la fuerza del poder... y cada uno se servirá de todos los medios de que dispone para imponer el propio interés. La raíz del totalitarismo moderno se encuentra por tanto en la negación de la dignidad trascendente de la persona humana, imagen visible de Dios" (n. 44). Luego en la encíclica *Veritatis Splendor*, al referirse a la caída del comunismo, el Papa observa: "Hoy está surgiendo un peligro («discrimen» en el texto latino) *no menos grave debido a la negación de los derechos fundamentales de la persona humana... el peligro de una alianza entre democracia y relativismo ético*" (n. 101), Y concluye su argumentación con esta lapidaria afirmación: "Una democracia privada de principios fácilmente se transmuta en *un totalitarismo visible u oculto*, como demuestra la historia" (n. 101).

Adviértase el "malestar" de las últimas expresiones: primero se previene que existe un "peligro" de totalitarismo; pero después sin ambages se afirma que la "historia" nos ha puesto en contacto con tales totalitarismos.

El Santo Padre intrépidamente y sin temor reverencial declara más enérgicamente aún: "De este modo la democracia, *a pesar de sus reglas, va por un camino de totalitarismo fundamental.* El Estado deja de ser la "casa común" donde todos pueden vivir según los principios de igualdad fundamental y *se transforma en Estado tirano* que presume de poder disponer de la vida de los más débiles e indefensos" (*Evang. Vitae*, n. 20).

¿Cómo conciliar esta piadosa claridad al acusar de violencia a la "democracia" con el "malestar" que se mencionó al principio? La respuesta es compleja: trataré de desgranarla en varias consideraciones. Desde ya una cosa es segura: puede usarse el látigo pero con esperanza y para corrección caritativa. En el libro de la "Sabiduría" se dice que las naciones son "sanables". Esta es la base de la prudencia y de la esperanza del cristiano en general.

La Santa Sede tiene una misión espiritual en el mundo: no posee ni ejércitos, ni alianzas políticas, ni armas secretas. Por otra parte sabe adaptarse a todos los regímenes a fin de salvar un mínimo de libertad para la Santa Jerarquía y la libertad del culto a sus hijos. Basta con referir cuanto dijo su Eminencia el Card. Casaroli, artífice de la así llamada política de apertura hacia el Oriente comunista ("Ostpolitik") en una conversación en el aula magna de la Pontificia Universidad Urbaniana el 28 de noviembre de 1995. Entre otras cosas, reveló que mientras por encargo de Pablo VI trató por todos los medios de abrir algún pasaje diplomático en las Repúblicas Populares comunistas en el período 1970-90, no dudaba en audiencia privada, en manifestar al Pontífice la grave situación de los católicos en aquellas regiones. Y agregaba: "Pablo VI estaba muy afligido por las noticias que le daba y casi suspiraba por los dramáticos sucesos que yo le iba exponiendo". Pero esto era "dolor" y no "malestar". En cambio para con la "democracia", la relación entre las Santa Sede y los gobiernos liberal-democráticos asume otras formas que llamo en general "malestar". Por ejemplo Juan Pablo II el 15 de diciembre de 1995 enviaba una carta "A los católicos de Francia". Había estado allí en visita pastoral en 1980 y se había dirigido a la nación francesa como a "hija primogénita de la Iglesia"(fille aînée de l'Église"). Pero en esta nueva carta (en la que promete una nueva visita pastoral en setiembre de 1996), respetando los "valores republicanos" (eufemismo por democracia laicista), no alude al "noble título" reservado a los franceses; en esta última carta alude al centenario del bautismo de Clodoveo pero no como "bautismo de Francia" sino limitándose a exhortar a los franceses a la fidelidad a su bautismo personal. Promete ir a Auray, Tours y Reims pero no dirá más a los franceses como en 1980: "France... fille aînée de l'Église, qu'as tu fait de tes promesses de ton baptême?"; el Papa pondrá cuidado al dirigirse a una república "liberal-democrática".

El caso de Francia es emblemático [29]. Pero ¿qué decir de Polonia? Hablo del nuevo régimen de ex-comunistas instalados en Varsovia en

---

29 Jacques Chirac fue recibido en visita oficial en el Vaticano el 20 de enero de 1996. En su discurso ante el Papa declaró haber querido "serrer les liens millenaires du Saint-Siège et de la France" (*L'Osservatore Romano*, 21 de enero de 1996), destacando que "los dos Estados son uno para el otro". El Santo Padre, como respuesta, retomó el tema de la Francia "fille aînée de l'Église", pero como un compromiso de *reflexión moral para la acción política* del gobierno francés; el compromiso indicado por el Papa fue clarísimo: la familia golpeada por el flagelo de la droga y la decadencia de las costumbres. Otro tema en el discurso del Papa fue la apelación a la libertad para los movimientos educativos y para la protección de las escuelas católicas para el futuro de la nación; y aún para la libertad religiosa, para el respeto a la vida. Chirac había proclamado que el compromiso de la República a combatir la intolerancia, el odio religioso, el racismo, constituía la meta de una lucha contra el Estado totalitario. ¡Y sin embargo Chirac en plena campaña electoral había afirmado que "una ley moral que esté por encima de la civil" no estaría de acuerdo con su programa!

noviembre de 1995. Juan Pablo II, al recibir en el Vaticano a los rectores de las Universidades de Polonia, entre otras cosas manifestaba su temor ante el régimen "liberal-democrático" y ante las dificultades que éste crea a la Iglesia (*L'Osservatore Romano*, 5 de diciembre de 1995). Y en noviembre, celebrando el Cincuentenario de la promulgación de la Constitución *Gaudium et Spes*, el Santo Padre, a la vez que exaltaba su actualidad, no calló ante las leyes inicuas contra la vida que acababan de ser promulgadas por los Parlamentos y por los jefes de gobierno o del Estado opuestas a las leyes natural y cristiana.

En cuanto a Italia, hay que decir que la Constitución a menudo es alabada y hasta proclamada como "la mejor del mundo", especialmente por los primeros artículos referidos a la dignidad de la persona humana y a su libertad. Pero un gran estudioso como Danilo Castellano, después de haber observado que la libertad garantizada por la Constitución es puramente negativa, o sea individualista y atea, concluye: "El así llamado principio personalista representa al mismo tiempo la principal causa del hundimiento de la dignidad y el valor de la persona, clásicamente entendida, y el mejor presupuesto para la disgregación de la comunidad política" [30]. Los hechos lo demuestran.

VIII. La segunda denuncia: el relativismo moral de la liberal-democracia

La segunda denuncia del Sumo Pontífice se refiere al relativismo moral de la liberal-democracia, fundado en la estructura del régimen político. Como hemos observado al referirnos al pensamiento de Rawls, la liberal-democracia no se funda sobre el derecho natural, ni sobre el bien común, sino sobre el consenso social. Ahora bien, el consenso implica por una parte la plena autonomía del individuo y por otra el poder totalitario de la autoridad del gobierno en su conjunto.

Se instaura así un círculo entre individuos y poderes, entre ciudadanos y centralidad política del Estado. Este círculo no es dialéctico, ni competitivo, sino conflictivo y desparejo. El ciudadano tiene sus opiniones, erigidas en verdad absoluta, con ausencia de toda referencia a parámetros objetivos, jurídicos y religiosos.

Se trata (para usar una expresión aristotélica pero en sentido irónico) de un "pensamiento pensante", o sea de una unidad independiente y viviente, mensajera de una pretendida verdad indiscutible; se trata de erigir la opinión en dogma. Pero tan pronto el ciudadano por consenso

---

30 Danilo Castellano, "Il concetto di persona umana negli atti dell' Assemblea Costituente e l'impossibile fondazione del politico" in AA. VV., "*La decadenza della repubblica..*", op. cit., p. 71.

se entrega a la autoridad política, pierde su identidad opinativa y su centralidad veritativa, porque se ha entregado a la mayoría. Es la mayoría la custodia de todas las opiniones de los ciudadanos, atados en cordada uno al otro en mayoría legalizada por el Parlamento. El Parlamento ("lugar de las palabras", pero no siempre del "logos") no piensa, sino que a través de la suma de los pensamientos de la mayoría se transforma en "pensamiento pensado", o sea en una suma prevalente y vencedora. De modo que el "pensamiento pensante" deja de pensar por su propia cuenta, pierde su autonomía opinativa para sufrir la imposición totalitaria del "pensamiento pensado", con sus "estructuras de pecado" como escribió el Papa en *Christifideles laici*.

El fenómeno es descrito en la encíclica *Evangelium Vitae* en estos términos: "Por un lado, los individuos reivindican para sí la autonomía moral más completa de elección y piden que el Estado no asuma ni imponga ninguna concepción ética, sino que trate de garantizar el espacio más amplio posible para la libertad de cada uno, con el único límite externo de no restringir el espacio de autonomía" (n. 69). Por otra parte, el Estado invade todas las esferas de la vida civil y hasta privada, de modo que el ciudadano se somete a las opiniones de los otros, transformadas en leyes, a través de la "central de las palabras", el "Parlamento". "De este modo –afirma el Papa – la responsabilidad de la persona se delega a la ley civil, abdicando de la propia conciencia moral al menos en el ámbito de la acción pública" (n. 69). El Estado llega a ser así una agencia de servicio de la única sociedad civil mercantil, un oficio notarial de la mayoría.

El "reino de la libertad" de la "liberal-democracia" mantiene la ilusión de la autonomía individual, pero al mismo tiempo trata de nivelar el "pensamiento pensante" y entregarlo "homogeneizado" al "pensamiento pensado" o sea al conformismo materialista. De este modo por una parte se explica el totalitarismo de la liberal-democracia pero también su "relativismo moral", puesto que el "pensamiento pensado" es una suma artificial de opiniones, sometidas a las presiones de los grupos de poder mediante la "comunicación social" (diarios, radio, TV, periódicos, planificación de propaganda, etc.). La suma no cambia la naturaleza de los agregados, o sea el carácter opinativo del "pensamiento pensado" y su continua fluctuación. Para ejemplificar, una mayoría declara a través del voto de las urnas aprobar la propuesta de un "referendum", preparado por un grupo de presión; así sucede con la ley sobre el divorcio, sobre el aborto, sobre la eutanasia. Pero puesto que estas leyes se configuran como el producto de un cierto poder, pueden cambiar, empeorar, pero no mejorar: en realidad no se fundan sobre el derecho natural ni mucho menos sobre la ley evangélica.

Así en la "liberal-democracia" todo es "pensable por el pensamiento pensante" pero no lo que ha sido "pensado" por la mayoría: el "pensamiento pensado" no puede ya pensar, sino sólo seguir.



Reducida a trozos, esta liberal-democracia, como borracha que celebra el mito del paraíso en la tierra, ha sido recientemente criticada por sus profetas: Vattimo, Rorty, Rawls, Veca, Maffettone, Habermas, Derrida: ya no para refutarla sino para mantenerla como fardo útil o juego verbal, como espejo de Narciso frente al cual pavonearse y por eso se usan fórmulas complacientes: "abolición del autosujeto", "fin de la razón ética", "pluralismo ideológico", "alteridad estética amoral", etc. Pero algunos paladines no se resignan: el ultra-liberal-democrático Scalfari, director de *La Repubblica*, el pasado 20 de diciembre de 1995 declaraba en su diario que la democracia no necesita de moral; basta que cada uno tenga una para su propio uso y consumo.

No se puede ir más lejos: si se niega una ciencia moral, o sea un saber universal de la moralidad, ¿qué es un discurso ético? A lo sumo se lo hace objeto de investigaciones sociológicas, en cuanto lo "moral" se reduce a "costumbre" tal como lo entendía Kant en su *Grundlegung einer Metaphysik der Sitten* (1786). "Fundamentos de una metafísica de las costumbres", donde por "costumbres" no se entiende más como la acción recta de la persona guiada por leyes universales y objetivas, sino conducta o (como dicen los sociólogos) "comportamiento" exterior que puede verificarse estadísticamente a través de la ciencia del comportamiento. Así la "moral" puede equipararse a "etología", o sea al estudio del comportamiento instintivo. He aquí por qué Fukuyama, como se ha

señalado más arriba, temía el advenimiento de un “hombre sin leyes morales”.

Pero esto no es todo: también hoy, entre los padrinos de este saber de la conducta animal del hombre, se pueden citar nombres. El artículo del P. Mucci mencionado antes, se refiere a la posición de R. Bodei que entre otras cosas, escribe: “El relativismo ético no es una «opción» para la democracia. El relativismo constituye su núcleo más consistente, la garantía de la paz civil, casi su razón de ser histórica” [31]. Este autor sostiene que una ética universal y objetiva comporta valores absolutos, pero no universales: diversas éticas “universales” – agrega – han provocado las guerras religiosas, las masacres. La democracia liberal nace como alternativa a las guerras de religión, renuncia a los grandes principios, se conforma con las cuestiones penúltimas. Por lo tanto se debe tolerar la anarquía de los espíritus bajo la soberanía de la ley. Bodei, que ha escrito “Elogio del relativismo ético” en una revista bien conocida por su muy laicista orientación, *Micro Mega* (1995, 1), ataca por eso al Papa como antimoderno, o “premoderno y oscurantista” aunque concede que la religión hoy está resurgiendo sobre las ruinas del nihilismo contemporáneo con sus pretendidas certezas.

Bodei y todos los anónimos secuaces del nihilismo contemporáneo deben convencerse que la cohesión social no nace del relativismo ético, o sea en los sistemas de vida social donde cada uno hace lo que quiere y se erige a sí mismo en norma absoluta, sino donde la ley moral natural se muestra como la exigencia más inmediata de la conciencia.

Eso explica por qué el magisterio Pontificio, solícito en salvaguardar la cohesión de los Estados, proclama la verdad de la ética fundada sobre normas objetivas y universales. Además el derecho natural en el siglo XVI ha generado en su seno el derecho internacional (Vitoria, Suárez) y no las guerras religiosas. De aquí el malestar del Papa al remachar: “Cada vez que la libertad, queriendo emanciparse de cualquier tradición y autoridad, se cierra a las evidencias primarias de una verdad objetiva y común, fundamento de la vida personal y social, la persona acaba por asumir como única e indiscutible referencia para sus propias decisiones no ya la verdad sobre el bien o el mal, sino sólo su opinión subjetiva y mudable o, incluso, su interés egoísta y su capricho” (*Evangelium Vitae*, n. 19).

---

31 P. Giandomenico Mucci, S.J.,”Chiesa, Democrazia e relativismo etico”, art. cit., p. 338. Mucci coincide con la tesis de Bodei y también G. E. Rusconi (*Un’ età adulta per i cristiani*, Bologna, 1995) por cuanto el cristiano hoy debería decidirse a ser “adulto” como propone Bonhoeffer, o sea “no religioso” emancipado de Iglesias, antropologías, dogmas y normas morales.

IX. Conclusión

Frente a las sociedades organizadas según la liberal-democracia, la Santa Sede no experimenta quizás el "dolor", sino ciertamente el "malestar" por la erosión sutil, fraudulenta y debilitante que ataca también a los católicos creyentes (y no sólo a los registrados como tales). Mantiene relaciones diplomáticas con semejantes democracias, no renuncia al privilegio del decanato reservado a los Nuncios Apostólicos junto a algunos gobiernos liberal-democráticos; antes bien, no pocas veces el Papa cultiva en forma privada relaciones de amistad con jefes de Gobierno o con personalidades eminentes de la política. Creo poder afirmar que este estilo de intereses religiosos de la Santa Sede nunca conduce a rupturas diplomáticas. La Santa Sede ha conservado siempre un representante diplomático, incluso ante el ex-gobierno comunista de Belgrado; tanto más cuando se trata de Estados de régimen libertario, pero no a su gusto y agrado, sino con la esperanza de que las naciones se despierten de los peligros de grandes desgracias. El "malestar" deriva del sordo rechazo a su obra renovadora y evangelizadora; rechazo, por lo demás, declarado en nombre de una supuesta soberanía y autonomía. Pero "contra veritatem nihil possumus". Gracias a esta invencible fuerza de la verdad, la Santa Sede no se cansará nunca de proclamar en nombre de la esperanza cristiana, su mensaje ético-social; sabe que (como se lee en los textos sagrados) "nationes sunt sanabiles" [32].

Algún periodista se escandaliza por esta infatigable presencia de la Santa Sede y de la Iglesia en el campo social; Lucio Lami afirma que, en vez de interesarse por los sucesos humanos, la Iglesia debería anunciar sólo "aquella esperanza en la vida eterna que es propia de... (su) misión". Teme que el magisterio ético-social conduzca a la "laicización de la religión" y cita a un autor francés que declara: "La confusión entre el discurso democrático y la predicación cristiana no cura al hombre de su mal más íntimo: la privación de la verdad". Más adelante concluye formulando el augurio de que la Santa Sede y el Magisterio no se entrometan en cuestiones morales sobre el sexo y sobre el matrimonio (*L'Indipendente*, 28 de noviembre de 1995).

A quien se escandaliza en semejantes términos, puede recordársele que la renovación de las naciones comienza precisamente por la moral; la diplomacia es solamente un instrumento al servicio de la evangelización que, salvo prueba en contrario, incluye también la predicación de la moral, como se lee en la conclusión del Evangelio de San Mateo: *"Euntes ergo docete omnes gentes...docentes eos servare omnia quaecumque mandavi vobis"* (28, 19-20).

---

32 Se comprende bien la "caridad pastoral" del Papa cuando el 6-10-1995, dirigiéndose a los Representantes de la ONU en Nueva York, exhortó a todos a la esperanza en el futuro de las naciones y a combatir el miedo.

MOZART DESDE UN PUNTO DE VISTA PERSONAL

GLENN GOULD [

BM: Glenn, pienso que antes que nada tendríamos que darle una oportunidad para corregir algunas cosas. ¿Ha dicho Ud., en efecto, todas esas cosas inauditas sobre Mozart que se le atribuyen? ¿Puede Ud. no tolerar su música? ¿Piensa Ud. que él es un compositor "mediocre" y que murió "demasiado tarde, antes que demasiado temprano"?

GG: Bueno, para la política del día, Bruno, esas citas podrían ser ya suficientemente exactas; pero quizá requieran, con todo, que se las considere más en detalle. Todo lo que yo "no puedo sufrir" del repertorio de Mozart proviene de sus últimos años; obras como La flauta mágica o la sinfonía en sol menor...

BM:...o alguna de las otras obras maestras!

GG: Si a Ud. le parece. Pero hay ciertamente varias cosas de principios de la década de 1780 o de finales de la de 1770 que puedo tolerar muy bien. Cosas como el Seraglio, por ejemplo, me entran por un oído y me salen inmediatamente por el otro, pero como música de fondo las encuentro completamente aceptables.

BM: ¡Eso es muy generoso de su parte!

GG: En absoluto. Pero permítame añadir que hay mucha música de los primeros años que me despierta verdadera adhesión, de modo que quizá sería más adecuado si yo hablase de Mozart como de un compositor que se volvió "mediocre". Y es en verdad superfluo decir que la observación acerca de que él murió "demasiado tarde" no debe entenderse

[En diálogo con Bruno Monsaingeon, el 12 de julio de 1979. Monsaingeon es músico y productor de cine francés. Entre sus películas, un retrato de Glenn Gould realizado para la serie "Los caminos de la música" de la ORTF fue galardonado en el Festival Cinematográfico de Praga de 1975 con el primer premio. Los señores Gould y Monsaingeon han hecho oír sus diferentes opiniones con respecto al tema "Mozart" en dos oportunidades; la mayor parte del siguiente diálogo fue grabado en mayo de 1979, pero han sido también incorporadas al mismo partes de un diálogo anterior publicado en 1976 por Piano Quaterly. Traducción del alemán: M. Zuviría.

como una reacción poco cordial con respecto a su prematuro deceso; fue acuñada simplemente como respuesta a especulaciones tales como "imagínate sólo todo lo que habría hecho si hubiese llegado a los setenta".

BM: Pues para todos nosotros, los que amamos a Mozart y contamos su obra de los últimos años como una de las experiencias musicales más sublimes, es inevitable hacer tales especulaciones. Acaso inútil, pero inevitable.

GG: Ciertamente; yo mismo especulo exactamente así sobre Pergolesi. Pero sin embargo es claro que si Mozart hubiese vivido setenta años habría muerto un año antes que Beethoven y dos años antes que Schubert, y en semejante caso yo sospecharía que Mozart –si se aceptase la representación gráfica de una curva que podría trazarse teniendo en cuenta poco más o menos los últimos 300 números del catálogo Köchel– habría arribado a una especie de punto intermedio entre Weber y Spohr.

BM: Eso es sencillamente absurdo y Ud. lo sabe.

GG: Yo no lo sé; sólo pienso que esa sería la dirección que hubiese seguido. Con seguridad, no puedo hallar nada en la personalidad musical de Mozart que lo hubiese llevado, por ejemplo, en la dirección de una obra como la Gran fuga.

BM: Seguramente no querrá decir Ud. que él es un compositor "mediocre" porque no se movió en una dirección de vanguardia tal como lo hizo Beethoven.

GG: Naturalmente que no. Aunque no coincidamos en ninguna otra cosa, al menos ambos estamos de acuerdo en admitir que tanto el espíritu de una época como las convicciones políticas nada tienen que buscar en la música. Yo me habría dado completamente por satisfecho si Mozart, aproximadamente por la época en que dejó Salzburgo, hubiese congelado su estilo y hubiese creado sencillamente otras 300 obras sin modificaciones perceptibles en cuanto al modo de expresión. Debo decir sin embargo que podría ser bien divertido imaginarse cómo podría haber reaccionado Mozart ante una obra como la Gran fuga si la hubiese escuchado. Apuesto a que, poco más, poco menos, habría sido de la misma manera en que lo hizo Richard Strauss ante el op. 16 de Schönberg.

BM: Bueno, podría ser en efecto divertido, pero no sería especialmente fructífero en relación con nuestro presente diálogo, según me temo. Dejemos pues las especulaciones de lado y enfrentémonos otra vez con algunos hechos.

GG: Perfectamente de acuerdo.

BM: ¿Siempre sintió Ud. resistencia ante Mozart? De cualquier manera, durante su época de formación como pianista se vio seguramente obligado a estudiar y ejecutar sus obras.

GG: Pues claro que estuve obligado a estudiarlas y, para ser sincero, disfruté enormemente al ejecutarlas en determinadas ocasiones y para mi propio deleite. Me ofrecían un placer de "toque" que era algunos grados mayor que en el caso de Clementi y algunos grados menor que en el de Scarlatti. Y sin embargo, cada vez que se trataba de la tarea relativamente más seria de determinar el programa de obras al que debía ajustarse mi propio estudio, me sucedía que en lugar de Mozart colocaba algo del último Haydn o del primer Beethoven. Y, efectivamente, no ejecuté en público absolutamente ninguna obra de Mozart hasta haber promediado mi tercera década.

BM: Pero con todo, ya desde niño debió llamarle la atención el hecho de que su opinión sobre Mozart, en términos generales, no era compartida en lo más mínimo.

GG: En un principio no. Creo que hasta que tuve aproximadamente trece años llegué de algún modo a suponer que cada individuo reaccionaba casi ante todas las cosas exactamente como yo. Me parecía absolutamente claro, por ejemplo, que todos compartiesen mi predilección por el cielo nublado, y experimenté un no pequeño shock cuando descubrí que había gente, en efecto, que preferían la luz del sol. Todavía hoy me resulta imposible comprender semejante cosa, pero eso es otra historia.

BM: ¿Estuvieron vinculados de algún modo ambos descubrimientos en su pensamiento? ¿Estaba Ud. de acuerdo con la idea que el siglo XIX se había formado de Mozart como de una naturaleza alegre o un espíritu luminoso o cosa por el estilo?

GG: Oh sí, estaba de acuerdo con ella; en realidad, lo sigo estando. Creo que la tendencia del siglo XIX a tomar a Mozart tal como se mostraba hacia fuera se acercaba más profundamente a la verdad que la tendencia del siglo XX con respecto a la suposición de que todo estado de ánimo extrovertido sirve sólo como máscara para ocultar el estado contrario. Pero pienso que tal vez Ud. tiene razón; tal vez percibí una relación entre ambas ideas. Por cierto, siempre me pareció que el hecho de ejecutar a Mozart tenía en sí algo de esencialmente poco serio; y naturalmente el cielo nublado o, cuando no lo había, la cortina cerrada era para mí una condición previa y necesaria para poder tocar alguna cosa con la debida concentración. Y en efecto, recuerdo un acontecimiento bastante traumático que me sucedió cuando tenía aproximadamente doce años: Arthur Schnabel, que era mi ídolo, iba a dar un concierto en Toronto y en su programación figuraba la sonata KV 333.

BM: Bueno, pues eso debió significar por cierto toda una revelación para Ud.

GG: No sabría decirlo. No asistí al concierto. A pesar de la insistencia de mi maestro me negué a ir. Todo el asunto estuvo lleno de lágrimas y ataques de rabia. Sencillamente no podía entender cómo Schnabel pudo decepcionarme así.

BM:¿Había pianistas en aquel entonces cuya ejecución de las obras de Mozart a Ud. lo impresionase?

GG: En todo caso, no al punto en que me subyugaba Schnabel con su ejecución de Beethoven; pero yo creo que eso tiene bastante que ver con las limitaciones emocionales del repertorio mozartiano...

BM: ... o con sus ideas acerca de las limitaciones emocionales de ese repertorio.

GG: De acuerdo. Pero con enorme placer recuerdo algunas de las grabaciones hechas por Casadesus en aquel tiempo (las sigo conservando siempre en mi colección), su hermosa versión completa del concierto nro. 18; ¿no era con la orquesta del Conservatorio de París?

BM: Sí, creo que sí.

GG: También me gustaba –y tal vez lo sorprenda con esto– Eileen Joyce.

BM: No conozco en absoluto su manera de tocar.

GG: Pues, ejecutaba a Mozart con verdadera entrega; incluso yo podía reconocerlo. Hace precisamente un par de semanas escuché, en efecto, su vieja grabación de la sonata nro. 17 en re mayor (KV 576) por la radio, por primera vez desde hacía casi veinte años, y debí reconocer una vez más que fue una pianista realmente extraordinaria.

BM:¿Y qué ocurría con los directores de orquesta?

GG: Pues, ninguno de los «estilistas» de aquel tiempo que hacían Mozart –por ejemplo Walter o quizás incluso Beecham– me interesaban como seguramente lo hacían los especialistas en Beethoven: Weingartner por ejemplo. Por otra parte, el más grande director de obras de Mozart que yo haya escuchado jamás se encontraba ya en actividad por aquel entonces, pero todavía no era conocido de este lado del océano.

BM: Ud. se refiere a...

GG: Josef Krips.

BM: ¿Es cierto?

GG: Seguro. Y era, por lo demás, discípulo de Weingartner.

BM: Es verdad.

GG: Hasta los años cincuenta no había conocido a Krips, ni personalmente ni como director, pero cuando llegó el momento de hacerlo descubrí que poseía una capacidad extraordinaria para captar estructuras que en el papel me parecían imposibles de hallar y que, en la práctica, encontraba bastante aburridas –las sinfonías de Bruckner, por ejemplo–, y él las transformaba entonces en sucesos absolutamente fascinantes. Por ejemplo la séptima sinfonía de Bruckner: Krips podía hacerse cargo de esa obra –que sin duda posee momentos maravillosos pero que no resiste precisamente bien, en cuanto estructura general, revisiones más precisas– y encontrar un "tempo" que hacía parecer indispensables las secuencias superfluas, así como fraseos que le otorgaban a los ornamentos rítmicos más previsibles el carácter de lo esencial. Mire Ud., era como cuando se escucha una historia de detectives: había que quedarse allí para descubrir cómo iba a concluir finalmente. Y su Mozart era exactamente así; es exactamente así; en verdad, no creo que las grabaciones de las sinfonías que hizo con la orquesta del Concertgebouw, puedan envejecer jamás. Son sencillamente mágicas. Según mi opinión, Krips fue en realidad el director menos valorado de su generación. Había toda una serie de manipuladores de batuta capaces de un grado de perfección semejante –Szell y Reiner y los demás– pero Krips tenía precisamente algo más que ofrecer.

BM: Le doy la razón. Pero, ¿se le puede dar un nombre a ese "algo más"?

GG: Ahí sí que no estoy seguro. Krips era antes que nada y en el mejor sentido de la palabra un hombre muy sencillo. Soy conciente de que algunos de mis colegas lo han calificado obstinadamente como "naif" (ingenuo), pero eso era tan inexacto como poco cordial; él tenía simplemente una especie de confianza ciega con respecto a lo que se proponía hacer. Y cuando hablaba con alguien de música –ya se tratara de Mozart o de Mahler– su diálogo se apoyaba constantemente en conocimientos tan minuciosos de las partituras que a uno podía intimidarlo, y sin embargo las mismas palabras que utilizaba para referir sus ideas se hallaban notablemente libres de toda complicación. No se le ocurría en absoluto sentir ningún molesto desagrado cuando había utilizado un clisé, en la medida en que era exactamente un clisé lo que había necesitado para explicar lo que pensaba. Y el que sus profundas ideas se sucediesen con una inocencia casi infantil en la expresión producía un efecto verbal extraordinario: era como si se escuchase a un gran teólogo que fuese a la vez un hombre creyente –cosas que no tienen necesariamente que coincidir– y como si cualquier pasaje oscuro de una doctrina fuese explicado de un modo tal que, al menos en ese momento, hubiera vuelto sencillamente imposible toda incredulidad.

BM:¿Ocurría lo mismo cuando Ud. tocaba junto con Krips?

GG: Ni más ni menos. No era en modo alguno un déspota; uno podía ser siempre tan libre como para hacer propuestas propias. Recuerdo haberlo convencido una vez de que algunas indicaciones de Beethoven con respecto a la dinámica en el movimiento lento del concierto en si bemol mayor carecían de sentido, y según eso él hizo modificar a los miembros de la orquesta sus partes en la medida que correspondía. Pero no obstante, cuando uno finalmente tomaba asiento para comenzar la interpretación de una obra junto con él, entonces había allí algo que sólo puedo designar como un momento cuasi-hipnótico. El acostumbraba a mirarlo a uno, y a partir de esa mirada se sabía de algún modo que había sido puesto en movimiento un proceso inexorable –un proceso en el que sólo se podía participar y en el que no se experimentaba otro deseo que el de participar– y que a su debido tiempo todo se desarrollaría y habría de resultar como debía. Y entonces daba la señal para comenzar, y todo ocurría efectivamente así. ¡Pura magia!

BM: Pero entonces tiene que haber sido para Ud. una experiencia extraordinaria haber tocado Mozart con él.

GG: No toqué nunca Mozart con él.

BM: ¿Pero por qué no?

GG: Tenía miedo. Así de sencillo era. Sabía que mis argumentos anti-Mozart jamás habrían convertido a Krips –no se le dice así como así a un vienés que Mozart se volvió un compositor mediocre–, pero también sabía, por otro lado, que su amor por Mozart era algo que yo no habría podido jamás compartir con él, y me pareció que cualquier forma de trabajo en conjunto en el que ese amor se viese comprometido por aquella anteojera espiritual que yo debía ponerme para poder, absolutamente hablando, tocar a Mozart, hubiera sido tanto como una especie de profanación. No una profanación de Mozart –ya no me preocupaba más de él– sino de aquel mismo amor que colocaba a Krips en la situación de poder hacer cosas tan maravillosas con aquella música.

BM: ¿Sentía Ud., acaso, que sus reparos frente a Mozart pudieran haberse simplemente desvanecido ante una experiencia semejante?

GG: No; bien creo que mis reparos se hubiesen mantenido seguramente intactos, pero no así –tratándose de un carácter paternal de esos del viejo mundo como el de Krips– nuestra amistad. Es verdad que una vez estuve muy cerca de llegar a una ejecución de Mozart con él, y precisamente frente a una taza de té, a comienzos de la década del sesenta. Fue en su suite de hotel en Toronto, justamente cuando visitaba aquella ciudad para dar un concierto. Hasta entonces ya habíamos tocado juntos todos los conciertos de Beethoven; la mayoría con la London Sym-

phony Orchestra. Krips quería dirigir algo de Mozart y las excusas comenzaron a faltarme. Y lo que hacía la cosa más complicada era que yo, en una suerte de experimento, pero con otro director, acababa de grabar el KV 491...

BM: ... el concierto (nro. 24) en do menor...

GG: ... sí, y Krips sabía de esa grabación...

BM: ... y se preguntaba seguramente por qué Ud. no lo había hecho con él.

GG: Así debe haber sido. Creo firmemente que jamás comprendió del todo hasta qué punto mi resistencia a tocar Mozart con él se debía a puro temor y respeto. Lo cierto es que Krips insistió de pronto en cantar el KV 491 –no había piano en la habitación– y, no podía ser de otra manera, desde la primera hasta la última nota. Usted debe saber que él conocía de memoria el repertorio austro-alemán casi íntegro, y que hacía siempre ese tipo de cosas sin ayuda de partitura alguna. Yo me hice cargo del fagot y/o de los cellos, y Krips cantó y/o gesticuló por todos los otros instrumentos de nuestra orquesta imaginaria, y yo estuve en aquella hora en que nos reunimos a tomar el té tan cerca del amor por Mozart como nunca antes o después.

BM: Pero si Ud. se hubiese al cabo decidido a explicarle a alguien como Krips por qué, exactamente, no le agradaba Mozart, cómo hubiese expuesto las cosas?

GG: ¿Dice Ud. sin cualquier intento de proceder diplomáticamente?

BM: Sí. Sin tomar en consideración cualquier tipo de reparo a causa de su edad o de lo que fuere.

GG: Pero, ve Ud., ése es exactamente el problema. Alguien como Krips representaba –para mí al menos– el resultado neto de dos siglos de adoración por Mozart, y tiene que ser muy difícil decirle a una persona así, que ha estado sentada todos esos años sobre un dios falso. Uno no sabría verdaderamente por dónde comenzar.

BM: Pues ¿por qué no hacer un intento?

GG: Bien. Yo creo que comenzaría con una suerte de confesión que iría a parar en que, cuando se trata de música, tengo algo así como un campo ciego de unos cien años. Puede delimitarse aproximadamente por El arte de la fuga de un lado y el Tristán del otro, y todo lo que se halla en el medio me despierta admiración, en el mejor de los casos, pero no entusiasmo.

BM: ¿Todo?

GG: Bueno, todo en verdad no; debo admitir excepciones: algunas composiciones de Haydn, por cierto, y un par de piezas de los hijos de

Bach; el aspecto más bien idílico de Beethoven –cosas como el primer movimiento del op. 101 o todo el op. 28–; acabo, por lo demás, de grabar esas sonatas y no puedo imaginarme nada que pudiese conmoverme más y más, una y otra vez, y que fuese más sostenidamente hermoso que esas estructuras con carácter de cuarteto; es una obra prodigiosa. Y con toda seguridad, creo que no hace falta decirlo, haría una excepción con algo así como la Gran fuga, que no tiene absolutamente nada de idílico, pero que me conmueve sin embargo como una de las maravillas de la música. Y además hay que contar a Mendelssohn; en todo caso cuando no se trata precisamente de lo que ha compuesto para piano. Creo haberle dicho a Ud. alguna vez que yo mismo creo ser la única persona que conozco que preferiría escuchar antes el Paulus que la Missa Solemnis.

BM: Y yo creo haberle dicho, a mi vez, que me quedé boquiabierto.

GG: Creo que así fue. Lo cierto es que, en líneas generales, la mayor parte de la música entre el último Bach y las composiciones intermedias o últimas de Wagner ejerce sobre mí, en el mejor de los casos, un efecto emocional limitado.

BM: Bueno, pero eso comprende un ámbito tremendamente grande.

GG: Sí, es verdad.

BM: Pienso, por ejemplo, en todos los primeros románticos...

GG: ... con excepción de Mendelssohn...

BM: ... con excepción de Mendelssohn, pero incluidos Schubert, Chopin, Schumann...

GG: ... así es.

BM: Y luego el así llamado estilo rococó o "clásico".

GG: Pero con las excepciones que mencionó anteriormente.

BM: Bueno, Ud. mencionó a Haydn y Beethoven, así como a los hijos de Bach, pero sospeché que Ud. habría querido declarar como excepción sólo un puñado de obras. Como violinista tengo que preguntarle por ejemplo lo siguiente: ¿cómo reacciona Ud. ante una obra como el concierto para violín de Beethoven?

GG: Me temo que de un modo bastante negativo. Para decir verdad, ha escogido Ud. una obra que me exaspera. Pero todo ese período intermedio de la explosión del "yo" en Beethoven –la Appasionata, el concierto para violín, la quinta sinfonía, etc. –, toda esa obra intermedia, conforme consigo misma, llena de repeticiones, compuesta según el principio que dice: "cuidado con empujarme ya hacia la próxima progresión", me aburre hasta las lágrimas. Me conmueve, como una de las

pequeñas rarezas que tiene la vida, el que aquellas piezas ejerzan un efecto tan sorprendente...

BM: ... y lo hayan ejercido siempre.

GG: Sí, y eso es, por lo mismo, una de las pequeñas rarezas de la historia, según supongo. Ello es que el Beethoven que se encuentra a ambos lados de aquellas obras de su período intermedio, es el que me parece interesante. Pero me parece que estamos por perder de vista completamente a Mozart.

BM: Pues, en realidad no, porque creo que a partir de los ejemplos que Ud. ha dado –ya sea en relación con Beethoven o Mendelssohn o el que fuere– se han vuelto comprensibles sus reparos para con Mozart.

GG: Eso me parece bien; pues yo caí en esa patética observación acerca de mi propio "campo ciego" con el propósito de advertir que mis reparos para con Mozart, si a Ud. así le parece, deben ser entendidos dentro de un contexto mucho más amplio. Para expresarlo de otro modo: se trata sólo de un desafecto entre muchos.

BM: ¿Pero no es posible hallar allí un denominador común para todo ese desafecto? Para emplear uno de sus propios giros: seguramente todo aquello frente a lo que Ud. reacciona o con entusiasmo o, a la inversa, con admiración, tiene una configuración fuertemente contrapuntística, un perfil lineal muy claro.

GG: Eso es absolutamente cierto. Pero pienso que tal vez habría que añadir que no requiero necesariamente como condición previa para experimentar placer con la música algo así como una especie de fuga perpetua, aun cuando una fuga sin fin podría ser seguramente algo muy regocijante.

BM: Pero por lo menos, parece necesitar Ud. en efecto, un sentimiento muy fuerte de independencia en la conducción de las voces, y sin tener ciertamente en cuenta la cuestión acerca de qué tipo ya determinado de esa conducción se trate: bien de algo esencialmente compuesto, bien de algo desarrollado en forma de fuga. Eso puede no ser tan significativo. Y pienso que es por ese motivo que a Ud. no le agrada (o, para decirlo mejor, Ud. no comprende) una obra como el concierto para violín de Beethoven, mientras que por el contrario adora, por poco, música como el op. 28 que, tal como Ud. ya dijo, posee una estructura muy continua con carácter de cuarteto.

GG: Así es. Y creo saber también, Bruno, de dónde viene eso. Ya desde mi niñez sé que la música ante la que reacciono más intensamente, la que más me emociona, proviene de corales y de himnos. Y éstos no tienen por qué ser complicados corales cromáticos con un desarrollo en doce tonos, como por ejemplo "Es ist genug" ("Ya es bastante") u otros

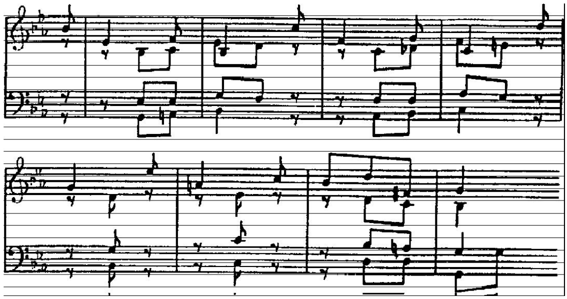
por el estilo; una probabilidad exactamente igual de grande pueden tener melodías metodistas del siglo XIX, muy comunes y archiconocidas, como por ejemplo Abide with Me. A menudo, en efecto, he afirmado que, para mí, la pieza breve más fascinantemente hermosa de toda la historia de la música es un himno de Orlando Gibbons llamado "Thus Angels Sung". No podría calcular cuántas veces he repetido en la memoria ese par de compases, cuántas veces lo he tocado en el piano o lo he escuchado, tal como lo canta el Deller Consort; cientos de veces seguramente, incluso quizá miles. Lo que eso en todo caso significa, según creo, si dejamos ahora de lado los peculiares vínculos emocionales que tengo con respecto a esa especie de música y que ahora sólo habrían de distraernos...

BM: ... cosa que no deberíamos permitir, aunque sospecho que su gusto musical es seguramente un producto de aquella dependencia o vinculación más bien emotiva.

GG: Oh, sin duda. Pero creo, en términos generales, que la clave de mi catálogo personal de alegrías musicales es más bien una especie puritana de voz principal y bajo, más que el contrapunto en sentido académico. Y pienso que es ese elemento el que me hace reaccionar, poco más poco menos con una pasión semejante, ante el Paulus, o el op. 28, o las Metamorfosis de Strauss, o el op. 9 de Schömberg, o un himno de Gibbons. Creo que todas esas obras me recuerdan sencillamente una cierta especie de vivencia originaria prototípica, músico-emotiva, que traigo conmigo desde mi niñez.

BM: Bueno, pienso que esa es una explicación muy clara que responde a la pregunta de por qué reacciona Ud. de un modo peculiar ante determinados fenómenos, pero eso me indica que mientras esos principios determinen su punto de vista musical, Ud. jamás aceptará la necesidad del elemento decorativo en la música de Mozart o en la de cualquier otro compositor, y pienso que, al menos en lo que a Mozart se refiere, no se puede comprender la música hasta que se ha aceptado esa necesidad.

GG: Bueno, Bruno, yo no pretendo entender a Mozart, pero una de las cosas que yo con seguridad no puedo aceptar, es que el elemento melódico pueda ser jamás desprendido de su contorno armónico, y creo que se tiende muy a menudo a hacerlo allí donde predomina y resulta particularmente acentuado un especial don melódico: sea en el caso de Bellini, en el de Mozart, o en el del que fuere. Recuerda Ud., por ejemplo, estos compases del segundo movimiento del concierto KV 482?
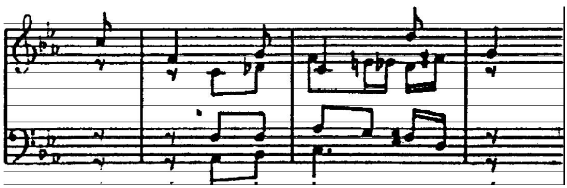


Pues mis problemas con esa progresión no se limitan sencillamente a mi animadversión general frente a las secuencias; tienen más que ver con el hecho de que Mozart, en el momento en que hace avanzar la secuencia armónicamente sobre la dominante de segundo grado así como sobre el simple mi bemol en la melodía –o quizá habría que decir en la melodía de facto, puesto que en ese momento los primeros violines se hacen cargo de las segundas voces–, ha logrado hacer peligrar la importancia tonal de la frase, con el resultado de que para mí el intervalo de un mi bemol simple a un re simple resulta el equivalente musical del rechinar de una tiza sobre el pizarrón; a mí, al menos, me estremece por entero, y no de agrado.

BM:¿Qué debería hacer él entonces, según su opinión?

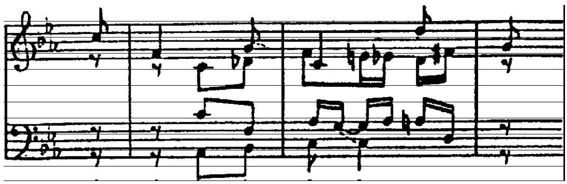
GG: Bueno, si yo pudiese, le haría borrar la secuencia entera y de ese modo no habría necesitado caer en ese revoltijo.

BM:¿Y si debemos tomar la secuencia como *fait accompli*?

GG: Entonces la única solución que se me ocurre es esta: al trítono en do mayor debería seguirle una asonancia incidental en do menor y de ese modo apoyar el re simple con algunos aditamentos de la dominante o la mediante, de modo que al menos se aclarase la función de ese pasaje dentro de la frase tonal. Como por ejemplo aquí:



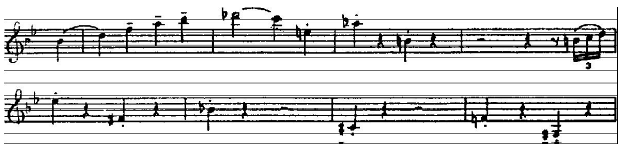
...O así, en la medida en que Ud. quizá prefiera una variante a la Mendelssohn o a la Hummel con un acompañamiento cuasi canónico:



Claro que Ud. introduce así, evidentemente, un elemento rítmico de otra índole que modifica en algo el carácter de la frase tonal, pero al menos durante esos compases no rechinaría la tiza sobre el pizarrón.

BM: Pero en realidad, todo lo que Ud. hace aquí no es sino apropiarse de elementos que ya se hallaban en la frase tonal y volverlos explícitos.

GG: Bueno, vea Ud., Bruno, estoy completamente a favor de la ambigüedad y se lo digo muy sinceramente; pero, debo admitirlo, sólo cuando también funciona dentro de su propia estructura; sólo cuando el clima armónico general al que se remite la obra está provisto de tal manera que puede suministrar una explicación psicológica muy clara de todos aquellos factores que permanecen implícitos. Y no creo en absoluto que éste sea ahora el caso. Para decirlo con otras palabras, lo que pienso es lo siguiente: si por ejemplo Bruckner hubiese escrito esa secuencia –hubiese seguido siendo siempre una secuencia deplorable– entonces el clima armónico general de la obra correspondiente de Bruckner –el grado de cromaticidad que quizá podría esperarse a ambos lados de una progresión semejante– habría sumido al oído o al espíritu del oyente, ya desde el comienzo, en un estado en el que podría escuchar en ese pasaje al todo mismo en su complejidad, como si los elementos implícitos sobreentendidos se encontrasen de antemano en su lugar adecuado. Pero en el lenguaje musical de Mozart no hay nada que a uno lo suma en ese estado. Por otra parte, aunque ya le he dicho que no me agrada la sinfonía nro. 40, uno de mis pasajes preferidos de todo Mozart proviene de esa obra: aquella extraordinaria sucesión de sextas descendentes, sin acompañamiento, inmediatamente después de la doble raya de compás en el final:



Bueno, ésta es por cierto una ocurrencia increíble. Es como si Mozart hubiese intentado saludar desde lejos al espíritu de Anton Webern. Y es con absoluta seguridad algo ambiguo; en realidad, se trata de un oasis en medio de un desierto de clisés.

BM: No confunda Ud., por favor, mi silencio con asentimiento.

GG: No lo hago, por cierto. Lo importante es que en este caso particular no tengo problema alguno con la ambigüedad, porque funciona dentro de su contexto estructural; pero quizá habría que explicar más detalladamente si él la hubiese podido hacer funcionar en un medio diferente, que no fuese una secuencia libre de acompañamiento. Pero lo mismo da; he puesto todo esto sobre el tapete sólo porque no creo que jamás pueda tratarse una melodía, con o sin acompañamiento, como si pudiese dejarse de lado, simplemente, el contexto y el sentido armónico de la situación general; sencillamente no creo que tal cosa sea posible.

BM: Bueno en realidad, yo había tenido en mente un concepto completamente diferente de figuración; pensé, en efecto, en los aspectos del "Bel canto" del estilo mozartiano: las escalas y trinos y arpegios, contra los que Ud., según supongo, tiene objeciones fundamentales, a pesar de todo lo seguro que pueda ser su contexto armónico.

GG: En efecto; creo que la actitud de Mozart frente a los adornos fue de mucho descuido; uno tiene la impresión de que hay allí un aspecto de consecución del trabajo, algo que casi habría podido hacer igualmente bien un obrero especializado en filigrana, con tal que todas las manos pareciesen estar ocupadas de un modo provechoso. Algo así pasa sólo raras veces con Haydn, mientras que Beethoven –con excepción de aquellas obras de su período medio– puede convencerlo a uno prácticamente siempre de que sus elementos ornamentales cumplen una función orgánica; en realidad, él distingue tan a regañadientes entre materiales temáticos y ornamentales, que sus temas, finalmente, se escuchan a veces como si fuesen adornos de un tema diferente.

BM: Pero entonces ¿no sería correcto afirmar que sus objeciones contra Mozart tienen que ver por lo menos tanto con cuestiones de forma como con problemas de figuración melódica o progresión armónica? Quiero decir con esto que a veces tengo la impresión de que Ud. aplica algo así como el principio de Schömberg de la variación en constante desarrollo, y de un modo arbitrario por cierto, a toda la música, sea que convenga o no.

GG: Vea Ud., Bruno, no lo admito con gusto, pero Ud. tiene razón. Es así, en efecto. Lo cual quizá significa que yo en realidad me encuentro mejor con música inductiva, más que con música deductiva; con música cuya estructura formal se identifica con el desarrollo de una idea

motivadora específica, o bien de un complejo de ideas, y no con música en la que los materiales deben ser adecuados coercitivamente a un plan previamente determinado. Vea Ud., se podría inventar una especie de juego de salón y dividir toda la música en estas dos categorías. Pienso, de ese modo, que muy bien podría decirse que la mayoría de las fugas de Bach son inductivas...

BM: ¡Vaya! ¿No todas las fugas?

GG: Bueno, sí, al menos en lo esencial; de todos modos convendría que esto se precisase un poco más, en cuanto a las fugas en tiempo de giga, digamos, con las que concluyen partitas u otras obras semejantes, y que tendrían entonces que adecuarse a fórmulas armónicas binarias más o menos fijas. Pero la idea de la fuga descansa por cierto, en lo fundamental, sobre un concepto formal inductivo –al menos desde un punto de vista armónico– de un modo en que no lo hace, por ejemplo, el "allegro" de una sonata.

BM: ¿Y cuál sería para Ud. la suprema obra inductiva?

GG: Oh, no lo sé. La respuesta adecuada a esa pregunta sería, por cierto, que aún no ha sido escrita; pero si nos atuviésemos a lo que ya tenemos, votaría en favor de la Gran fuga o de algo así como la Espera (Erwartung) de Schömberg. Por otra parte se podría considerar una obra como la Suite para piano de Schömberg y decir que contiene una idea inductiva en una musicalización deductiva. Bueno, pero basta ahora de todo esto. Ocurre que Ud. tiene razón: a veces me parece en realidad muy difícil comprender cómo la forma del "allegro" de sonata pudo haberse impuesto alguna vez del modo en que lo hizo. Cuando se considera el fenómeno desde un punto de vista histórico, se puede comprender muy bien por cierto, según mi opinión, que a partir del barroco haya debido desarrollarse algún intento semejante de simplificación, pero yo vuelvo a preguntarme siempre, una y otra vez, ¿por qué justamente éste? O más precisamente, ¿por qué sólo este?

BM: Porque no es sólo un proceso de simplificación, sino uno de configuración dramática.

GG: Bueno, admito que Thomas Mann sin el "allegro" de sonata no habría escrito jamás Tonio Kröger, así como tampoco Richard Strauss habría compuesto el Till Eulenspiegel sin pedir préstamos al rondó clásico.

BM: Espero que Ud. pueda encontrar en la sonata otros méritos, además de esto.

GG: Oh, naturalmente que puedo hacerlo. Sólo que Ud. me empuja hacia una defensiva sin miramientos.

BM: Lo que acaba de decir, sin embargo, sea o no en broma, me ha ayudado a comprender por qué Ud. ejecuta las sonatas, y en especial los primeros movimientos de las sonatas, de ese modo en que sólo Ud. lo hace; por qué, por ejemplo, Ud. sólo muy raras veces retoma el "tempo", siquiera en algo, cuando llega a un segundo tema. Si realmente Ud. no puede ver en la forma sonata nada más que una "simplificación" de la arquitectura barroca, entonces visiblemente no podrá ocurrírsele ni una cierta especie siquiera de impulso dramático. Y en este sentido puedo asimismo comprender por qué para Ud. la elección del "tempo", tal como Ud. mismo lo ha dicho muchas veces, tiene poca importancia; eso queda en claro de una manera muy contundente en la sonata en do menor (KV 330), puesto que la ha grabado dos veces. Su primera versión monoaural de esa pieza tiene, con mucho, los "tempi" más lentos que yo jamás haya escuchado, mientras que su posterior versión estereofónica presenta, con mucho, los más rápidos.

GG: ¿Debo acaso ofenderme?

BM: ¡Por cierto!

GG: Bueno, vayamos primero al KV 330; pienso que ambas versiones reflejan simplemente las diferentes frecuencias de pulso con las que ejecuté esa sonata en cada grabación. Tengo que decir que hoy por hoy siento nuevamente una predilección por "tempi" más lentos, a la Klemperer, de modo que actualmente estaría más de acuerdo con la primera versión. Por lo que atañe a las implicaciones más vastas de lo que Ud. ha dicho, sólo puedo argumentar en nombre de algo a lo que Ud. podría designar tal vez como una teoría de la distancia modulatoria. Déjeme expresarlo del siguiente modo: cuando Ud. se encuentra por novecentésima nonagésima vez con que una sonata en do mayor tiene un segundo tema en sol mayor, eso no constituye per se un acontecimiento armónico extraordinario o poco frecuente; no, en especial, cuando se ha llegado a este tema por el camino corriente, a saber, la dominante de la dominante y todo lo demás. Y si no se trata de un acontecimiento extraordinario (esto no lo digo sólo en relación con un período histórico muy extraño; quisiera que fuese visto incluso tomando como punto de partida un compositor de la época de Mozart; un compositor que si bien carece de una perspectiva histórica muy amplia, posee sin embargo experiencia; uno que en la corte ya ha escuchado 444 configuraciones temáticas semejantes y de las cuales 222 han sido compuestas por él mismo), entonces no veo en realidad motivo alguno por el que habría que intentar modular y conferirle carácter como si se tratase de un gran acontecimiento. Y si, por otro lado, al recorrer verdaderamente todas las alturas y todas las profundidades para llegar a la meta, un suceso adverso se presentase para alejar a la sonata de su camino prefijado –un suceso genuino por lo demás–, entonces estoy completamente de acuerdo en
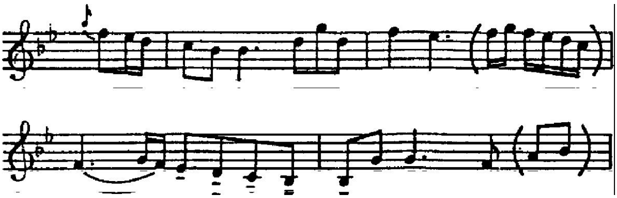
provocar un desplazamiento en el "tempo" que debería adecuarse a la magnitud de lo que ocurre en ese momento, sea que se lo exija o no en la partitura. Permítanos tomar como ejemplo el primer movimiento del op. 10 nro. 2, donde Beethoven introduce el material que hace de síntesis en la tonalidad de la submediante, a saber, en re mayor en lugar de en fa mayor. Este es un momento fascinante y, según mi modo de ver, merece un modo muy especial de adecuación del "tempo": algo que le es permitido al tema principal, hallarse fuera de sí mismo; hacer, durante este maravilloso movimiento en fa mayor una suerte de foto de sí mismo desde un satélite y volver entonces a retomar su órbita tonal, en la medida en que la tonalidad de fa mayor le hace lugar a la de fa menor y reaparece a continuación la tonalidad fundamental de fa mayor. Ello es que en la partitura no hay ninguna indicación de cambio de tiempo, pero esa especie de drama armónico es algo que seguramente nadie puede ignorar.

BM: ¿Ése es también el motivo por el cual Ud. en la cadencia, hacia el final de la sonata nro. 13 en si mayor (KV 333), no ha tenido en cuenta la indicación de Mozart de mantener el tiempo invariable?

GG: Sin duda. Para mí, esa es una página que justifica, por así decir, el precio todo de la entrada. Es una cadencia, y lo es al margen de lo que diga Mozart; simplemente no puedo concebir cómo puede esperar de alguien que se lance a través de una tonalidad menor y su submediante sin adoptar un paso más lento.

BM: Pero es siempre el clima armónico general el que parece influenciar su pensamiento, y nunca el aspecto del contraste temático mismo.

GG: Bueno, Bruno, como ya dije antes, la estructura básica del estilo sonata no me interesa tanto, y las explicaciones acerca de temas vigorosos en tonalidades masculinas y temas en dominante, suaves y femeninos, me parecen hallarse horriblemente –cuando no sexualmente– cargadas de clisés, y en todo caso constituyen más un pretexto para introducir modificaciones en la pulsación (toque) que para un cambio de tiempo. Por otra parte, como Ud. sabe, ocurre muy a menudo exactamente lo contrario: contratemas masculinos, agresivos y todo lo demás. Y esto tiene validez precisamente cuando los contornos temáticos son idénticos, como muchas veces en el caso de Haydn, o cuando contienen tal vez algún tipo de paráfrasis lineal. Y a propósito de la sonata nro. 13 (KV 333) que Ud. acaba de mencionar: piense sólo en las semejanzas que existen en la conducción de las voces entre el tema y el contratema del primer movimiento. Se los podría ejecutar en una sucesión inversa y provocar aun así un contraste adecuado, a pesar de que sus verdaderas diferencias residan primariamente en la situación tonal y en la estructura, y no en los perfiles temáticos.



BM: Pero no hay allí una cierta rigidez en lo que hace al "tempo"? Finalmente, cuando Ud. toca el piano, en especial como solista, no necesita sentirse atado a ideas acerca del "tempo" que son más bien orquestales.

GG: Uno no está obligado pero, según mi opinión, y sin duda alguna dentro de este repertorio, uno debería estarlo. Ud. debe saber que poseo una especie de divisa que viene a rematar en lo siguiente: "cuando no se lo puede dirigir, algo no anda bien"; "se" es en ese caso quien escucha, y "lo" cualquier obra del repertorio pianístico escrita antes de 1900. Hay que presuponer aquí, desde luego, que el oyente posee una cierta capacidad para subdividir compases; pero me fastidia (para decirlo con suavidad) escuchar ejecutar en el piano música del siglo XVIII o XIX con aquella libertad motriz que no tiene absolutamente nada que ver con el rubato sino más bien que se refiere a problemas rítmicos, que parece provenir a su vez de la idea de que prácticamente toda falta de estabilidad en el "tempo" puede justificarse simplemente por el hecho de que el piano no puede levantarse y mandarse a mudar, como lo harían casi con seguridad los integrantes de una orquesta.

BM: ¿Cómo se relaciona todo esto con su ejecución de la sonata en la mayor de Mozart, que según mi opinión es tal vez la más interesante de todas sus interpretaciones de la música de ese compositor, pero que contiene sin duda una serie de "tempi" muy curiosos?

GG: Sí, es verdad. Y supongo que la excesiva lentitud del Rondó alla turca es lo más evidente.

BM: Eso es por cierto lo menos que uno encuentra allí. Yo pensé fundamentalmente en el primer movimiento, en el cual cada variación se encuentra en un tiempo diferente...

GG: ... e incluso en uno cada vez más rápido que el de la variación precedente, si mal no recuerdo...

BM: ... y en el que Ud., a pesar de las precisas indicaciones de Mozart en sentido contrario, quien consigna a la quinta variación como "adagio", Ud. la interpreta como "allegro".

GG: Es cierto; como penúltima variación es, según el esquema empleado por mí, sólo más lenta que el final del movimiento. La idea de esa interpretación fue la siguiente: puesto que el segundo movimiento de la sonata KV 331 es un nocturno con minué antes que un movimiento lento convencional, y puesto que la obra toda recibe su último toque con aquella curiosa piecita exótica de tipo Seraglio –el Rondó alla turca– nos vemos ante una estructura bastante inusual, y eso hace que puedan dejarse de lado prácticamente todas las convenciones de la sonata "allegro".

BM: ¿Incluso aquéllas de la continuidad en el "tempo"?

GG: Exactamente. Admito que mi concepción del primer movimiento es un tanto peculiar...

BM: Por cierto que lo es. Casi parece como si Ud. hubiese empleado una especie de variación inversa de su teoría de la modulación al idear el modo de articular el tema inicial. ¿Partió Ud. del hecho de que la melodía, por ser tan conocida, no necesitaba como algo indispensable el ser escuchada de nuevo?

GG: Sí, había pensado algo por el estilo. Quería someter la melodía –si me es permitido nombrar a Webern una vez más– a una especie de examen a la Webern, en el que sus elementos fundamentales debían ser aislados uno de otro y la continuidad del tema socavada de intento. El propósito, al hacer semejante cosa, era que cada una de las variaciones de la serie contribuyese a restablecer aquella continuidad y en consecuencia que actuase de un modo menos llamativo en su carácter de elemento decorativo y ornamental.

BM: Pues si cada una de las sonatas de Mozart estuviese dotada de un modo semejante con movimientos no convencionales, ¿hubiera sido entonces más fácil su tarea?

GG: Creo que no hubiese sido más fácil. Tal vez hubiese hecho falta una "mayor cantidad de pensamiento" (para citar mal uno de los discursos fúnebres en homenaje a John Donne); pero habría sido probablemente más divertido.

BM: Me parece claro que muchas de las peculiaridades que hacen de su ejecución de Mozart un acontecimiento inusual provienen de su interés por las convenciones del Barroco. Así por ejemplo el modo en que Ud. minimaliza o incluso ignora por completo ciertos cambios dinámicos; cómo se niega a veces a respetar muy precisas indicaciones con respecto al "tempo"; cómo su búsqueda de material contrapuntístico lo obliga a modificar o "corregir" la acentuación de las voces, y todo esto muchas pero muchas veces.



GG: ¿Puedo agregar otra queja más a su catálogo?

BM: No son quejas, sino meras observaciones.

GG: Sean lo que fueren. Como Ud. sabe, yo ejecuto muchas veces arpegios en lugar de acordes que en verdad están escritos convencionalmente como tales, y aun cuando eso suene quizá como un manierismo de música de salón, es en realidad exactamente lo contrario. Puede o no estar justificada, pero esa costumbre surge del impulso por mantener vivo el espíritu contrapuntístico, por acentuar todo posible vínculo existente entre dos episodios que aparezcan linealmente y –cosa que considero como la más importante– por mantener el flujo de información cuidadosamente bajo control.

BM: Sospecho pues que su más íntimo deseo es añadirle a toda la música del siglo XVIII un elemento improvisatorio, no es verdad?

GG: Bueno, Bruno, pienso que eso es legítimo.

BM: Yo también pienso eso... hasta un cierto punto, pero también pienso que a ese elemento no debería permitírsele dominar algo –visto relativamente– mucho más específico para la notación musical de la época de Mozart; por ejemplo los "sforzandi", a los que Ud. en su mayoría pasa por alto o los atenúa en su intensidad.

GG: Ahí reconozco mi culpa. Siempre les he temido a los "sforzandi".

BM: Y me imagino que eso es porque los mismos van en desmedro de sus prerrogativas como improvisador.

GG: No; al respecto tendría que explicarme comenzando desde mucho más atrás. Bruno, creo que los "sforzandi" representan un elemento teatral contra el cual mi alma puritana se rebela invariablemente; con toda seguridad son sólo un elemento de entre muchos de tal índole.

BM: Bueno, eso puede ser así, pero en un plano puramente técnico representan, a no dudar, una ruptura con el movimiento contrapuntístico.

GG: Sí, es cierto. Y naturalmente es por eso mismo que las primeras sonatas ejercen sobre mí una atracción tan grande; tienen mucho de aquellas "preferencias barrocas", si Ud. así lo quiere, ya en el lugar adecuado: la acentuación de las voces, el balance de la tonalidad y todo lo demás; las primeras seis de esas sonatas son piezas sencillamente fantásticas. Y aun cuando mi manera de pensar con respecto a Mozart,

en términos generales reza: "cuanto más breve, tanto mejor", debería decir por cierto que, en realidad, la sonata nro. 6 en re mayor (KV 284), que es probablemente la más extensa de todas, es también mi preferida. Y por eso sentí como una alegría y no como el mero cumplimiento de una obligación el hecho de grabar las sonatas, porque precisamente la gran mayoría de las mismas (creo que 13 sobre un total de 18) provienen de la primera mitad del período creador de Mozart, cuando no se ocupaba tanto de efectos teatrales. Quiero decir con eso que, si Ud. quiere, yo podría argumentar aproximadamente así: que aquellas cualidades "dramáticas", que Ud. tanto valora, son en cierto sentido responsables del descenso de la producción musical de sus últimos años. Hay allí por ejemplo una especie de gesto agresivo al que a veces recurre –sirva de muestra el adorno en fusas en el segundo movimiento de la sinfonía en sol menor– y que posiblemente podría ser justificado en un especial contexto teatral, pero que bajo otras condiciones es sin embargo algo completamente antimusical.

BM: Bueno, voy a ignorar ahora todas las demás quejas sobre la sinfonía en sol menor. Volviendo al tema, yo también pienso que esas primeras sonatas son piezas magníficas...

GG: ... piezas extraordinarias; tanto como algo que hubiesen escrito Haydn o los hijos de Bach...

BM: ... pero con todo lo encantadoras que puedan ser, no puedo sin embargo reconocer en ellas al Mozart maduro; al de la sonata nro. 14 (KV 4575) o incluso al de la nro. 17 (KV 576). Y creo que ahora se vuelve claro que aquello que Ud. tiene realmente contra Mozart, es el mismo Mozart; que Ud. está completamente conforme con él en tanto él está "dispuesto" a aparecer como Haydn o uno de los hijos de Bach; pero en el momento en que él hace valer su propia personalidad, Ud. se siente cada vez más molesto.

GG: Sí, eso no lo puedo negar.

BM: Pero como consecuencia de ello pienso que Ud. mal interpreta por completo a Mozart, el dramático, y no simplemente porque Ud. pone manos a la obra y deja de lado los "sforzandi" y otras cosas por el estilo. Ud. pretende que él posea todas aquellas cualidades que le atribuyen los pedagogos del siglo XIX: eterna juventud, encanto, gracia, etc.

GG: No es que yo espere todo eso de él; yo sería mucho más feliz si él hubiese sido una figura más bien severa, semejante a Gluck; entonces yo simplemente habría tenido que esperar el momento adecuado en que su cielo se nubla para poder tocar entonces su música con verdadero apasionamiento. Pero creo que todas aquellas cualidades le eran innatas. Pienso sencillamente que poseía un temperamento muy abierto al mundo y que, cuando ya fue "crecido" –si Ud. así lo quiere– le dio rien-

da suelta al mismo, de modo que sus trabajos empeoraron en la misma medida. Creo que los pedagogos del siglo XIX tenían razón. Pienso con ellos que sus puntos de vista se articularon de acuerdo con el espíritu de una estética a la que Ud., Bruno, no puede brindarle su aplauso, pero no basta ese motivo para considerarlos ya necesariamente nulos.

BM: Pues mire Ud.: recientemente vi la película de Bergman sobre *La flauta mágica* y a pesar de que la calidad del sonido, según mi concepto, era muy deficiente, volví a conmoverme por entero ante la pura realidad de la música misma. Quiero decir con esto que para mí el aspecto decorativo en la música de Mozart está estrechamente vinculado con un inevitable poder en la música en cuanto tal. Pienso que la música, aun cuando fuese reducida siempre a su esqueleto, por así decir, sólo podría ser escrita en cantidades muy muy pequeñas; y este es también el motivo por el que encuentro que las analogías que Ud. hace con Webern no son del todo adecuadas aquí. Esto muy bien podría parecerle a Ud. como una reacción puramente sensualista, pero yo no lo creo así. Creo que es algo puramente espiritual. Sería terriblemente difícil, por cierto, hallar un adjetivo para ese sentimiento, y creo muy sinceramente que ninguno de aquellos estereotipos sobre Mozart podrían jamás describirlo.

GG: Pero vea Ud., Bruno, creo que también podemos exagerar con las protestas. Cuando generaciones de oyentes –me refiero especialmente a los legos, pues sus apreciaciones de carácter intuitivo son generalmente más acertadas que las del músico profesional– juzgaron pertinente atribuírle a Mozart y su música conceptos tales como "ligereza", desenvoltura, frivolidad, galantería, espontaneidad, pienso entonces que bien nos corresponde preguntarnos al menos por los motivos de todas esas caracterizaciones, puesto que no descansan necesariamente en una falta de estimación o de simpatía por el compositor. Según mi opinión, esas palabras encierran para muchos hombres –y yo me cuento entre ellos– no una suerte de crítica a lo que Mozart tiene para ofrecernos, sino una advertencia acerca de aquello que él no nos puede dar. Al respecto me veo a menudo obligado a pensar en una idea extraordinaria que hallé en un ensayo sobre Mozart cuyo autor es el teólogo Jean Le Moyne, quien es además un melómano sumamente perspicaz. En su escrito, Le Moyne procuró ponerse en claro precisamente acerca de aquello que le hacía ver a Mozart como algo extraño o ajeno a él, y encontró que en su juventud había desconfiado de todo arte que, tal como él mismo lo expresó, "se arrogase el derecho de hallarse satisfecho de sí mismo".

BM: Evidentemente no llegó a entenderse con Mozart.

GG: No, en efecto. Comparó incluso a Mozart con Don Giovanni, quien por otra parte –así lo afirmaba él– era en verdad Cherubino que había retornado de su servicio militar. Afirmaba –y esto me lo anoté en un

papel para nuestro diálogo, a fin de citarlo si errores– que "Don Giovanni", a pesar de su gracia desenvuelta y su virtuosismo no está lo suficientemente seguro de sí mismo como para pertenecerle sin vacilaciones al Absoluto y avanzar impávido hacia la calma del puro Ser".

BM: Bueno, admiro lo de lírico que tiene eso, pero no puedo decir otra cosa al respecto.

GG: Tampoco sabría yo qué más añadir, pues para mí eso dice todo sobre Mozart, o por lo menos todo cuanto, por ahora, puede ser dicho sobre él.

BM: ¿La próxima vez tendré que hacer intervenir en nuestro diálogo a la poesía?

GG: Sin duda alguna.

EL TESTIGO DEL TIEMPO
Bitácora

El Papa a los obispos de Australia

Todos los obispos tienen la obligación de alentar y salvaguardar la unidad de la fe así como de mantener la disciplina que es común a toda la Iglesia (cf. *L. Gentium*, 23). Cada obispo individualmente está convocado a asumir su entera responsabilidad dando la cara resueltamente contra todo lo que pudiera dañar la fe que le ha sido dada en custodia.

(....)

La secularización avanzada de la sociedad trae consigo una tendencia a hacer borroso el límite entre la Iglesia y el mundo. Ciertos aspectos de la cultura prevaleciente están condicionando a la comunidad cristiana para sendas no admitidas por el Evangelio. A veces hay un desgano a desafiar supuestos culturales tal como lo exige el Evangelio. Y esto suele ir de la mano de un enfoque a-crítico del problema del mal moral y una renuencia a reconocer la realidad del pecado y la necesidad de expiación. Esta actitud se suma a una demasiada optimista visión de la modernidad junto con cierta incomodidad relativa a la Cruz y sus implicancias para la vida cristiana.

Al pasado se lo descarta demasiado fácilmente y la horizontalidad es de tal modo enfatizada que el sentido de los sobrenatural se debilita. Un respeto distorsionado por el pluralismo lleva a un relativismo que cuestiona las verdades enseñadas por la fe que son accesibles a la razón humana

(....)

Hablando del diálogo con el mundo, Paulo VI usó la frase "colloquium salutis": no el diálogo por el diálogo sino un diálogo que tenga su fuente en la Verdad y busque comunicar la Verdad que libera y salva.

EWTN News, 14 dec. 98,
Zenit News Agency

# # #

Más malas noticias desde Disney

Miramax Films y su compañía-madre, Disney, vuelven a las andadas. Ahora planean otra nue-

va película que ataca la virginidad de la Santa Madre y su puro vínculo con San José. El film se llama "Dogma".

¿Dónde están esos católicos dormidos que han sucumbido a la complacencia de aceptar los mandatos del liberal Hollywood en la forma de expresión artística y libertad?

Se trata de la misma libertad artística que se concretó en blasfemar imágenes sagradas del catolicismo: la nueva pieza de teatro "Corpus Christi", la película "Priest", shows televisivos como "Nada Sagrado", "Trinidad" y "Compañera Pústula".

Me pregunto ¿qué haría Hollywood si un artista retratara a judíos del Holocausto de la misma manera que el "arte" ha blasfemado sobre imágenes sagradas de la Iglesia Católica?

Carta del lector Edward D. Waller, Ph. D., a *Catholic Family News*, dec. 1998

\# # #

A favor del aborto

Los organizadores de la Conferencia de "Human Life International" programada para enero pasado quedaron estupefactos cuando se enteraron que al principal expositor invitado, el Padre Paul Marx O.S.B., fundador del movimiento, no le sería permitido hablar en la iglesia de San Pedro y San Pablo durante dicha conferencia.

A lo que se ha dicho, el Padre Marx no cumple con los requisitos dictados por el Obispo Gerald R. Barnes. La prohibición fue conocida cuando ya estaban impresos los materiales promocionales del evento.

Irónicamente la decisión de Barnes ha sido tomada siete meses después que él mismo dio la bienvenida al jesuita pro-aborto Robert F. Drinan como predicador visitante de la diócesis.

The Wanderers, 24-XII-98

\# # #

¿Por qué son tan flojos los católicos?

El Vaticano atruena contra el aborto, los "matrimonios" homosexuales, las sacerdotisas, el suicidio asistido, el sexo ilícito, el consumismo, la educación sexual obscena, la teología defectuosa, etc. Pero vaya Ud. a una parroquia cualquiera y vea en qué está.

Todo lo que hallamos son migajas, globos o payasos, bailarines litúrgicos o estandartes con leyendas sentimentales y generalmente homilías para "sentirse bien". No

oímos hablar de las enseñanzas de la Iglesia sobre aborto, eutanasia, homosexualidad, sexo pre-marital, pornografía, control de la natalidad o la indisolubilidad del matrimonio y el divorcio, menos aún del infierno. ¿Por qué?: "Son temas demasiado contravertidos" se lamentará el cobarde pastor.

La psicología "pop" y lo que es "políticamente correcto" tienen entrada. Maridajes y acoples homosexuales se consideran moralmente equivalentes al sacramento del matrimonio porque el Padre Blandura no se refiere más a esposos y esposas como tales sino que los llama "parejas". Del mismo modo, gente acollarada inmoralmente ya no se sienten marginados ni viviendo directamente en pecado. Ciertamente pecado y arrepentimiento son dos cosas del pasado sugiriendo la pregunta de por qué Cristo se molestó en ser crucificado.

Clérigos blandos son los encargados de que nos llegue el mensaje católico en su totalidad.

Nos están robando nuestra historia, nuestra doctrina, recursos morales y la herencia intelectual.

¿Cómo sorprenderse de que haya católicos que no tengan ni idea de en qué consiste el catolicismo y caigan en cualquier cosa que nuestra cultura decadente les proponga? ¡Especialmente nuestra juventud!

¿Cuánto tiempo más los dioses extraños de una cultura que nos es ajena van a lograr que haya sacerdotes que la reverencien?

Nosotros desde la *New Oxford Review*, una revista mensual editada por laicos católicos de recta doctrina, les decimos a los clérigos ambiguos: "¡Basta de hacer trampa y debilitar al laicado!".

Tenemos una audiencia internacional y la publicamos en la infame Berkeley [se refiere a la Universidad] por lo cual hemos visto novelerías y fraudes por docenas. No tenemos miedo de cómo nos llamen. Por algo *Newsweek* nos acusa. ¿Católicos ortodoxos en Berkeley? ¡Sí! ¡Al diablo con los torpedos!

Soprendentemente nosotros también somos ecuménicos en espíritu pero atraemos a no-católicos sin rebajar lo esencial del catolicismo. Muchos de los mejores pensadores católicos y no católicos aparecen en nuestras páginas: el Cardenal Law, el obispo Bruskewitz, Kenneth D. Whitehead, Peter Kreeft, Christopher Lasch, Walker Percy, John Lukacs, James Hitchcock, Janet E. Smith, Alan C. Carlson. ¿Cómo sorprenderse de que *Los Angeles Times* nos llame "influyentes".

Si Ud. está harto y enfermo de catolicismo "light", disgustado

cuando sacerdotes, monjas y teólogos buscan hacer en gracia a liberales secularizantes y a las fuerzas del neo-paganismo nosotros estamos con Ud. Si Ud. es un católico con coraje o un católico capaz de ponerse firme o si Ud. es un simpatizante no-católico, suscriba hoy. Pero si Ud. es un incurable flojo: "adiós baby" [sic].

New Oxford Review, Room 935,
1069 Kains, Berkeley,
CA 94706, USA

# # #

La terrible situación de Argelia

Desde el golpe militar que liquidó las elecciones legislativas en enero de 1992, más de cien mil muertos y miles de presos políticos y desaparecidos confirman el fracaso del remedio autoritario para erradicar el islamismo extremo de tres millones de votantes. Sin embargo, durante estos cinco años, gobiernos, partidos y medios han aceptado en Europa una justificación insostenible: "la guerra entre ejército y terroristas evita males mayores y expresa, violentamente, el choque entre modernidad y regresión islamista".

Día a día los hechos se imponen y clarifican la opacidad que tejen la guerra, el negocio y la dictadura.

Argelia sufre una brutal violencia armada, pero sus agentes son muchos y comparten el monopolio de la crueldad. Prolifera el terrorismo del GIA, ciego, salvaje y fanático contra civiles indefensos como los religioso del monte Atlas. El poder rentabiliza a fondo sus desmanes.

Pero también se generaliza la violencia contra civiles ejercida por un régimen ilegítimo mediante un golpe de estado.

Más de seiscientos mil hombres armados y pagados –ejército, cuerpos de seguridad y milicias patrióticas– ejercen una violencia sistemática, protegida por la censura y tolerada, hasta hoy, por los poderes occidentales.

Bernardo Olivera, Abad General de
los Trapenses, en *Nueva Lectura*,
nº 54, agosto 1998

# # #

Catolicismo "ultramontano"

El influyente diario francés *Le Monde*, al hacer la crónica sobre la gran peregrinación tradicionalista que gozó de la aquiescencia del Papa en octubre del año pasado, la vinculó a la determinación papal de restablecer orden en la Iglesia.

Bajo el título "El renacer del catolicismo ultramontano" el artículo refiere que los peregrinos están "más decididos que nunca" a obtener los lugares para orar que muchos obispos les niegan. Así menciona las diócesis de Evreux, Lisieux y Estrasburgo (Francia) como sitios en los que los obispos bloquean esa esperanza y donde se descuenta que serán renovados los pedidos a favor de la vieja Misa.

Le Monde aparentemente pretende que los obispos resistan al Papa. *Ad Tuendam Fidem* no es el único documento al cual se quieren oponer. La declaración de ocho dicasterios que limita la participación de los laicos en la liturgia fue igualmente calificada de ofensiva por esta autoritaria voz de la "Moda y el Descreimiento". Pero felizmente al menos el cardenal Eyt de Burdeos expresó públicamente su disenso aunque el resto de los obispos franceses no se manifestara abiertamente contra *Le Monde* y, según el propio diario, optara por un "educado silencio".

(...)

Le Monde, sin embargo, reconoce que el catolicismo liberal ha fracasado en Francia y que ahora los obispos están extremadamente preocupados con el desgano que afecta a los jóvenes franceses por dar sus vidas como sacerdotes a la liturgia revisada.

"Todas las estadísticas confirman la inminencia de un colapso".

Mientras en 1980 había 31.000 sacerdotes ahora hay apenas 25.000, la mayoría muy ancianos y casi no hay candidatos nuevos. En cinco años, si no se produce un cambio súbito, habrá solamente 10.000 sacerdotes activos en Francia.

Las órdenes religiosas que son las liberales se hallan en un estado de declinación tal que es tan triste como ridículo. Los jesuitas solo ordenaron un total de siete sacerdotes en cinco años mientras que perdieron 150 por fallecimientos. Los franciscanos sólo ordenaron un fraile el año pasado.

Farley Clinton, "La Conferencia por la misa Tridentina como evidencia de una vuelta a la Ortodoxia", *The Wanderer*, 12-XI-98

# # #

Recomiendan al "Thomas Aquinas College"

"Choosing the Right College: the Whole Truth About America´s 100 Tops Schools" es una guía para elegir el mejor "college" o de pregrado universitario editado por el "Intercollegiate Studies Institute" de los Estados Unidos.

Entre los establecimientos analizados clasifica al Thomas Aquinas College de Santa Paula, California, como la tercera mejor alternativa entre los 100 más destacados.

Todas las clases del College emplean el método socrático de instrucción –conversaciones guiadas por profesores– analizando y discutiendo grandes obras, textos originales de filosofía, teología, matemática, ciencia experimental y humanidades. El tamaño de las clases y el uso exclusivo de textos clásicos coloca al Thomas Aquinas College en una posición única entre los "colleges" católicos de los EE.UU. Los alumnos mientras aprenden son guiados hacia el saber filosófico y religioso de la tradición intelectual de la Iglesia Católica.

El Instituto cita el ataque contra la tradición de los estudios clásicos por parte de quienes proponen una educación con fines exclusivamente laborales y por ideología políticas que buscan minar los fundamentos de la sabiduría occidental.

U.S. News an World Report,
America´s Best Colleges 1999

# # #

Finalmente disponible otra vez

Y posible sólo gracias al permiso del Cardenal John J. O´Connor de New York: una reproducción fascimilar del Misal para el altar de 1962.

"En una entrevista con el Cardenal Joseph Ratzinger recientemente le pregunté a su Eminencia cómo evaluaba el futuro del Misal de 1962 como libro aprobado litúrgicamente contestándome que daba por seguro su éxito."

Por esta razón es previsible que el Misale Romanum se difundirá notablemente en los próximos años.

El marcado incremento de sacerdotes ordenados con la aprobación Papal de usar este Misal por sí mismo abre una esperanza.

Hasta ahora el "Misale Romanum" solo se conseguía ocasionalmente en libreros de viejo. La disponibilidad de la nueva edición cambia radicalmente el paisaje y, para el resto de la Iglesia, es un símbolo de la renovación de la tradición sagrada en unión con el Santo Padre. La editorial "Roman Catholic Books" al publicar de nuevo este Misal ha dado una valiente prueba de su fe en que ciertamente el Misal de nuestros padres será el de nuestros hijos.

Michael Davis, *Roman Catholic Books*, december 1998

# # #

Acorralando a Satán

Parecería que llegó la temporada de los tradicionalistas.

Primero vino la declaración del Vaticano del último Noviembre de que en celebración del tercer milenio de la Cristiandad a los creyentes se les ofrecerá un ancho repertorio de indulgencias, métodos para ganar una amnistía respecto de varias formas de castigo en la otra vida.

Luego se produjo el anuncio, justo antes de Navidad, de que el Padre Pío, el celebrado místico y sanador italiano, que es un héroe para los tradicionalistas católicos, será beatificado el próximo Mayo; el paso final antes de la canonización. (El Papa JuanPablo II ha incorporado 270 santos, más que cualquier otro papa en la historia habiendo beatificado casi 800 personas).

Y esta última semana el Vaticano publicó el ritual revisado para exorcismos, el viejo rito para expulsar demonios, reafirmando así para los incrédulos que el Demonio verdaderamente existe y se encuentra muy ocupado trabajando en este mundo.

Pero todavía viene más. Más adelante este año el Vaticano publicará un martirologio al día que incluye algo así como los casi 10.000 santos y mártires reconocidos por la Iglesia.

(...)

La Reforma Protestante desdeñó el culto a los santos y muchos católicos se sienten incómodos con la idea de las indulgencias que parecieran como atajos para ganar el Cielo.

New York Times, reproducido por *The Buenos Aires Herald* del 31-01-99

# # #

Coraje

¿No es incongruente hoy pedir perdón continuamente por el pasado de la Iglesia cuando carecemos del coraje de investigar y corregir su presente?

Atila Stinke Guimaraes, "Is the Catholic Crisis really explained?", *Catholic Family News*, dec. 1998

# # #

Un Jesús políticamente correcto

Si Ud. está fastidiado con el estado en que se encuentran las iglesias quizá sea porque Ud. está afuera de ellas.

Mucha clerecía ya no siguen más realmente a Mateo, Marcos, Lucas y Juan. Ellos siguen un quinto Evangelio subterráneo del

cual Ud. no está informado. He aquí algunos pasajes revelados exclusivamente en la *New Oxford Review*:

"Hacia el fin de su vida pública Jesús dijo a sus discípulos: «Vosotros seréis perseguidos a causa mía». Pedro dijo entonces: «¡Aun si yo muriese no te negaría!». Y lo mismo dijeron los demás discípulos. Jesús les señaló: «Qué maravillosos sistemas de apoyo tengo en todos vosotros. Verdaderamente estoy conmovido».

Y se enjugó una lágrima dando a cada uno de ellos un tierno abrazo, sintiéndose confortado con el delicado equilibrio de energías masculinas y femeninas dentro de él.

Luego Judas se acercó a él en el huerto con una multitud con espadas y palos. Y Judas dijo: «¡Salud Maestro!». Y besó a Jesús. Jesús entonces le dijo: «¿Judas, tú traicionarías con un beso al Hijo de la Humanidad? Por supuesto es perfectamente comprensible y quiero asegurarte ahora que tú no serás culpado por esta debilidad. Más bien yo culpo a tu familia patriarcal y a esta sociedad brutal y materialista por haberte empujado a este estado de desesperación».

Entonces lo agarraron a Jesús y lo llevaron ante el Sumo Sacerdote quien le dijo: «¡Te conmino a que me digas por el Dios viviente si tú eres el Mesías!». Jesús contestó: «Sé que lo que dije en el pasado podría parecer chocante. Por lo tanto deseo ofrecer una proverbial rama de olivo y ser sensible a vuestros sentimientos. Si he dicho algo ofensivo pido disculpas. Yo sugeriría que Ud. entienda lo que dije acerca de ser el Mesías de una manera más matizada. Piense en mí, por ello, no tanto como un dios sino como otra buena persona, meramente sumando mi voz a un arco iris de voces».

Y desatando a Jesús lo llevaron por su Camino recomendándole ser más cuidadoso con lo que dijese en público en el futuro. Y eso hizo él y vivió felizmente de allí en adelante."

Muy bien, ¡qué dulce muchacho! Un Jesús de género neutro, que no juzgaba a nadie y era sensible ecuménicamente perfecto para nuestro tiempo.

Pero bueno, esto es un chiste, una parodia y a nosotros en la *New Oxford Review*, un mensuario católico ortodoxo, nos gusta divertirnos un poco. La ortodoxia nos regocija y la luz del Mundo nos aliviana el corazón. ¿Quién dijo que para ser ortodoxo uno tiene que ser sombrío, mojigato y aburrido? No, la nuestra no es una

revista cómica pero defendemos la Fe con "polenta". ¡Si Ud. está preparado para una sabrosa ortodoxia suscríbase hoy!

Aviso de la *New Oxford Review*
que se publica en Bekerley,
California 94706, Room 231,
1069 Kains Ave.

# # #

La herejía otra vez de visita

Monseñor George A. Kelly reflexiona sobre una opinión del Dr. Ralph Mc Inerny acerca el fracaso del Papa Juan Pablo II en convencer a obispos y a rectores de universidades católicas sobre la necesidad de asegurar la ortodoxia en sus instituciones.

Según Mc Inerny la razón es simple: en muchas universidades y obispados la actitud que prevalece es: "El enemigo ya no es más la burocracia vaticana sino la fe misma".

"¿Por qué, en el nombre de Dios, un teólogo católico debería molestarse en declararse leal al Vicario de Cristo en la Tierra? El se avergüenza porque –y aquí reside la trágica verdad– hacerlo sería una mentira", escribió Mc Inerny hace diez años en *Crisis*.

Monseñor Kelly demuestra que lo que hoy ocurre con la Iglesia Católica en los EE.UU. es análogo a lo que sucedió con la Iglesia francesa antes y después de la Revolución cuando el episcopado francés –como la Amchurch [American Church] ahora– estaba enfrentado con Roma.

"Mejor es perder algunos profesores y algunas universidades que grandes segmentos de fieles católicos", termina Monseñor Kelly.

Fellowship of Catholic Scholars
Newsletter, summer 1998

BIBLIOGRAFÍA

XAVIER MARTIN, *Naturaleza Humana y Revolución Francesa. Del siglo de las Luces al Código de Napoleón*, ed. Dominique Martin Morin, Bouère, Francia 1994, 277 Pgs.

Cuando el populacho se pone a razonar, todo está perdido
Voltaire (Carta a Demilaville, 1º abril 1776).

El hombre sensual es el de la naturaleza; el hombre reflexivo es el de la opinión; éste es el peligroso
Rousseau (*Deuxième Dialogue*).

A uno le enroscan la víbora y le hacen creer que la Revolución Francesa defendía por lo menos la libertad interior, la posibilidad de pensar, aunque utilizara la guillotina y otras fraternidades para apurar los trámites. *Xavier Martin* nos demuestra lo contrario con este trabajo erudito y riguroso, donde analiza la concepción del hombre tal como lo imaginaban, y creo que siguen en lo mismo, los ideólogos de los *derechos humanos.*

En general se enseña que la voluntad libre y soberana es la base antropológica del *Código de Napoleón*, producto indiscutido de la Revolución y los hombres del iluminismo. Sin embargo con frecuencia los legisladores revolucionarios establecen instituciones que tienen por objeto confeso volver virtuoso al individuo *"a son insu"*, o sea sin que uno lo sepa, a espaldas del ciudadano; así por ejemplo decide proteger a las mujeres de su propia irracionalidad y prohibe enajenar los inmuebles de su dote; crea así en la abuela decrépita la *dulce y final ilusión* de que sus descendintes la quieren, cuando en realidad los sinvergüenzas de sus nietos la respetan por interés, *a son insu*.. El legislador manipula pues el material humano como si se tratara de un objeto puramente pasivo "con el objeto de forjar una sociedad a su manera, utilizando el gran resorte del interés egoísta, y fundando el conjunto de las relaciones interindividuales sobre un juego de chantages patrimoniales implícitos, mecánicamente creador de buenos hábitos sociales" (p. 10).

La naranja mecánica

Obviamente el fundamento de semejante postura es el mecanicismo sensualista, que considera la interioridad humana o alma como pura reacción química ante sensaciones experimentadas, cuya consecuencia es "la negación o severo cuestionamiento de todo principio activo en cada hombre, de una facultad deliberativa diferente del juego mecánico de las sensaciones, tendencia lógica a negar toda dimensión no material del hombre, toda frontera no decisiva entre la bestia y él, en una palabra, negación reflexiva de la voluntad humana, y del libre arbitrio, y de toda responsabiliad, de la dignidad humana en consecuencia,... Esta armazón es uno de los puntos principales en que el progresismo de entonces procede a dejar fuera de moda y desacredita la tradición católica, cuya antropología, probablemente oscura puesto que medioeval, enseña exactamente lo contrario, postulando en todo hombre un principio activo, que fundamenta todo lo que niega la antropología del iluminismo" (pp.11-12).

Como es lógico las afirmaciones de los autores a estudiar no son siempre sistemáticas y están llenas de palinodias, dudas y restricciones debidas ya a la falta de coherencia o al saludable temor a la censura, pero lo esencial es que las tendencias reduccionstas cuestionadas predominan de hecho y a menudo se expresan claramente, coincidiendo con los materialistas sistemáticos Helvetius (1715-1771) y D'Holbach (1723-1789). De sus teorías resulta que el hombre no es libre sino un muñeco mecánico que puede manipulearse accionando el resorte del interés; D'Holbach, que no es Juan Pérez en el iluminismo sino nada menos que el principal sostén financiero de la gran *Enciclopedia*, llega a afirmar que "todos los errores del hombre son errores de física" y que no existe la intelección hablando estrictamente pues nuestros pensamientos "se producen sin que los sepamos (a notre insu) en todas nuestras acciones", y nuestra voluntad se reduce a una cierta *fermentación* de moléculas que sigue la fatalidad natural, de modo quelos hombres no son sino "débiles juguetes en manos de la necesidad". Diderot los sigue en su *Correspondencia*: "Mirad de cerca, y veréis que la palabra libertad es una palabra vacía de sentido, que no hay y no puede haber seres libres; que no somos sino lo que conviene al orden general, a la organización, a la educación y, a la cadena de acontecimientos. He aquí lo que dispone de nosotros invenciblemente". Se trata de un pasaje influido además por Spinosa, proposición XLVII de su Etica, segunda parte.

Voltaire es por lo menos más divertido y con las mismas convicciones antimetafísicas, sin embargo sabe dónde le duele el zapato y advierte que "el bien de la sociedad exige que el hombre se crea libre"; con esa sensibilidad para el prójimo que lo caracteriza, le recuerda a la duquesa de Choiseul, esposa del principal ministro del Luis XV: "No creo que haya en el mundo un intendente o un alcalde que deba gobernar aunque sea cuatrocientos caballos llamados hombres, que no vea con evidencia que es necesario meterles un dios en la boca para servirles de freno y de riendas". Coincide con alguno de nuestros teólogos católicos en que el alma no es inmortal y se manda esta broma con el marido de una embarazada: "el embrión del alma inmortal metida desde hace dos meses entre el recto y la vejiga de Madame d'Hornoy". El hombre es pues una máquina débil o enclenque "que tiene, no sé como, la facultad de estornudar por la nariz y pensar por el cerebro"; está dominado por estructuras ciegas de orden fisiológico o lingüístico, cada lengua nos provée de ideas *sin que nos demos cuenta:* somos en consecuencia "autómatas pensantes donde la libertad es apenas una bella quimera". Pero Voltaire no es sistemático, adapta sus expresiones a las necesidades del momento y, al modo de los modernos "intelectuales", sabe decir lo "políticamente correcto" como para no molestar a sus patrones y hasta se enoja con los desorbitados como Helve-tius. Estas convicciones profundas de Voltaire eran conocidas por sus íntimos como la Marquesa de Deffand y también la misma Madame Staël en *De l'Alle-magne*, t 2 p 115, ed Paris, 1968.

Xavier Martin concluye: "Y lógicamente Voltaire, como contrapunto, llega a practicar, sobre los otros y no menos sobre él mismo, un resuelto desprecio por la humanidad, cuya obsesión y agudeza toca a veces lo alucinante, y sobre lo cual no es muy raro que los conocedores arrojen el manto de Noé, lo que muestra una encantadora piedad intelectual, pero perjudica nuestra curiosidad" (p.39)

Rousseau no le ahorró críticas, coincidiendo con Mme. Staël, a esta "filosofía que predica lo que mata", "la cómoda filosofía de los felices y de los ricos que establecen su paraíso en este mundo", patrimonio de "esos buenos filósofos perfumados"; más aún afirmó la relación entre el pensamiento moderno y el nihilismo con sus consecuencias sociales e individuales: "doctrinas crueles" socialmente perversas "que adulando al los felices y a los ricos, abruma

a los infortunados y a los pobres quitándole a unos todo freno, todo temor y toda moderación, y los otros toda esperanza, todo consuelo" (Segundo Diálogo) Más o menos como la New Age y el FMI, nada nuevo bajo el sol.

A pesar de ello y de su opinión favorable al libre arbitrio, Rousseau de modo difuso contribuyó ampliamente "por el giro y el brillo de su obra, también por el modo y el renombre de su yo, a establecer el arquetipo de un ser humano pasivo que el destino pelotea, y al que, de ser necesario, será pues posible y legítimo manipulear hábilmente, y orientar sin que lo sepa (a son insu), en pro de causas buenas. O por lo menos por buenas causas según el criterio del orientador" (p 48).

El ideal humano del ginebrino es un "ser sumario, con interioridad despojada de densidad intelectual y afectiva. Su bondad en nada se distingue "de una saciedad evidentemente fácil" (p.48). No le reprochemos demasiado a Rousseau pues la espiritualidad pietista predominante en el catolicismo actual es muy semejante...

Concretemos: "Los únicos bienes que conoce (el hombre) en el universo son el alimento, la hembra y el descanso" dice Juan Jacobo; Diderot exige además una "joven perfumada", demasiado pretencioso para el "arte chanchada" de nuestros días. En los Discursos dice "Todo animal tiene sus ideas puesto que tiene sentidos, hasta combina sus ideas hasta cierto punto, y este aspecto el hombre no difiere de la bestia sino en el más o el menos" Además aplica estos criterios a sí mismo y a Teresa su amor: ambos son seres "estúpidos y limitados" exactamente iguales al buen salvaje colocado como modelo de humanidad, pues "el estado de reflexión es un estado contra natura, y el hombre que medita es un animal depravado" (Discursos); ese "arborícora emblemático" "embotado por naturaleza", comenta Martin, "es más o menos intercambiable con lo que él mismo nos dice de Jean Jacques" (p.54): su indolencia, su fobia a los horarios, el rechazo de la relación con sus contemporáneos etc.; otro tanto ocurre con su voluntad reducida a la confesa pasividad: "no soy más que que un ser vegetante, una máquina ambulante (carta a Tscharner, 27 de julio de 1762). Hay muchas expresiones similares, lo que resulta revelador "en el único grande las Luces que se rebeló verdaderamente contra el postulado del hombre pasividad pura" (p.53), pero cuyo espiritualismo ambiguo ofrecía pocas defensas al materialismo ambiente.Hasta le amor maternal nace del hábito y la necesidad corporal de amamantar (Discurso sobre la ilegalidad).

Rousseau no puede escapársele al esquema del egoísmo, palabra inventada en 1755 en la Enciclopedia. Hay dos egoísmos, uno bueno –el suyo– y uno malo, el del resto. Pero además de sensualismo R. está profundamente contaminado del mecanicismo a pesar de sus críticas ocasionales: el universo, los animales son máquinas, y en la interioridad del hombre, aún actuando como agente libre, observa "las mismas cosas" que en los animales (p. 63). La sociedad es en consecuencia otro mecanismo, una máquina política a la moda de la época, donde los rasgos individuales obstaculizan el funcionamiento y en consecuencia, dice Martin, "Es al mismo tiempo evidente que el ciudadano no pasivo, estandarizado, mecánicamente dócil, es el más apropiado para satisfacer los imperativos de un "programa" tan bien intencionado en su imprecisión" (p. 65).; así ocurre con el cristianismo que según R. "enerva la fuerza del resorte político, complica los movimientos de la máquina" (Cartas escritas desde la Montaña) porque el amor universal estorba la cohesión cívica; Voltaire decía lo mismo pero llamaba fanáticos a los cristianos, he aquí pues los motivos estatistas y totalitarios del *Écrasons l'ínfame*,Cristo y la Iglesia,.

Juan Jacobo a veces se hacía preguntas inteligentes, vg. "¿Cómo una multitud ciega que a menudo no sabe lo que quiere, puesto que raramente sabe lo que es bueno, llevaría a cabo una empresa tan grande, tan difícil como un sistema de legislación?" (*Contrato Social*, L II cap. 6). La respuesta resulta aún

más inteligente: hay que manejarla, "es necesario hacerle ver los objetivos... algunas veces tales como deben parecerles", y de paso hay que transformar nada menos que la naturaleza del hombre, pues "percibía una secreta oposición entre la constitución del hombre y la de nuestras sociedades" (ídem), en síntesis debemos socializarlo y adaptarlo a su librito; para ello nada mejor que "saber dominar las opiniones y por ellas gobernar las pasiones de los hombres" (*El Gobierno de Polonia*), por lo cual los espartanos –a falta de nazis y comunistas– le parecen hombres sobrehumanos muy en armonía a su concepción de sus semejantes, que tienen en su corazón una disposición natural apta para sufrir "un efecto uniforme por medios hábilmente dispuestos a este fin" (primer Diálogo).

Pedagogía y política

También hay buenos consejos para nuestro Ministerio de Educación que hace rato los puso en práctica: embaucar al alumno fabricándole "la ilusión de la libertad" para que el pobre bobo siempre se crea el maestro aunque no lo sea jamás: "No hay dominio tan perfecto como el que conserva la apariencia de la libertad; uno cautiva así la libertad misma...Sin duda (el alumno) no debe hacer lo que quiere; pero no debe querer sino lo que tú quieres que haga" (Emilio). Es un método muy afín al que utilizan las mujeres para manejar a los hombres, explica en un alarde de feminismo.

En el siglo XVIII –como en el XX, agreguemos– la reforma educactiva y la política son parte de un mismo combate. Para esos pedagogos y también para los actuales, a pesar de la zanata, el niño es una materia en manos del preceptor, es un mecanismo a programar –la educación es un adiestramiento técnico, nos dicen ahora–; la interioridad pasiva del niño "debe ser ofrecida, según Vauréal, a la educación nacional, a los altares de la patria, como una masa de arcilla preparada que reclama la mano dulce y bienhechora del alfarero". Goebbels y Lunarcharski, agradecidos, pues en esta línea también ellos trataron de crear el "hombre nuevo" infantilizándolo por medio de una pedagogía totalitaria. Rousseau no se queda atrás: "Si es bueno saber emplear a los hombres tales como son, vale mucho más todavía hacerlos tal como uno necesita que sean; la autoridad más absoluta es la que penetra hasta el interior del hombre, y no se ejerce menos sobre la voluntad que sobre las acciones" (Discurso sobre la Economía Política).

La pedagogía católica tradicional, contra la cual apuntan estas teorías, coloca el principio de actividad inmanente en el discípulo, de modo que el maestro no hace sino promover desde afuera al desarrollo interior (p 80).

Esclavos, pero con orgasmo patriótico

"Al concebir la sociedad como una máquina, Sieyès y sus consortes se auto- atribuyen la función exorbitante de manejar sus semejantes a gusto, los que desde entonces ya no son más sus semejantes pues ipso facto se abre un abismo entre el mecánico y piezas que maneja" (97). Sieyès habló oficialmente de la "máquina de instrucción", con clara conciencia de estar negando la libertad humana, como si fuera del FLACSO. Este suponía, y no solamente Rousseau, que la máquina lograría sus fines sin esfuerzos, automáticamente, sin responsabilidad personal como dice el proyecto de declaración de Derechos Humanos redactado por Sieyès el verano de 1789: "nadie es responsable de su pensamiento ni de sus sentimientos" (p.101), claro que dejando subsistir la culpa jurídica pues si no no se puede gobernar ni aplastar al opositor. Voltaire lo dice mejor que nadie: "No seremos jamás tan felices como los tarados. Pero tratemos de serlo a nuestra manera". (p. 100). A nuestro autor no le resulta difícil demostrar la continuidad entre estos criterios y la aplicación de la guillotina.

X.M. resume así su extraordinaria documentación: "Para los teóricos de club y de asambea... la masa biológica francesa, psiquismo incluído, requiere un ambicioso remodelamiento (repétrissage) cuyo principio soberano es dominio total del Estado sobre el niño" (p.108); los proyectos revolucionarios incluyen la manipulación prenatal y también de los ancianos cuya libertad se conservó gracias a la mediación de un diputado monárquico, el hermano menor de Mirabeau, p.115. Veamos esta parrafada patriótica de Rousseau, capaz de interrrumpir por un momento nuestras relaciones carnales con USA: "La educación es la que debe dar a las almas la fuerza nacional, y dirigir de tal modo sus opiniones y sus gustos, que sean patriotas por inclinación, por pasión, por necesidad. Un niño, al abrir los ojos debe ver la patria y hasta la muerte no debe ver sino a ella" (*Consideraciones sobre el gobierno de Polonia*).

Vayan estos *grani salis* para el catolicismo iluminista, que continúa en la actualidad: Jean de la Viguerie ha recordado que Luis XIV trató, modestamente, de aplicar el mismo sistema educacional a los niños protestantes, de cinco a dieciséis años, allá por 1680; y el revolucionario Abbé Gregoire pretendió regenerar a los niños judíos para darle "ideas sanas", "que serán el contraveneno de las absurdidades con las que se los querría alimentar en el seno de sus familias" (p.111). Lástima que no exitía la Mossad para levárselo como a Eichmann.

Pero más allá de las anécdota, lo que está en juego es el control revolucionario "de las cabezas y de los corazones" (Rabaud de Saint Etienne), el control absoluto de la vida interior que es el ideal de toda Utopía; y así, en 1516, ese mártir con influencia gnóstica que fue Tomás Moro, consideraba que para lograr la felicidad, la civilización del amor diríamos ahora, hay que liquidar la vida privada: cada uno está "expuesto siempre a los ojos de todos"; en verdad está expuesto a los ojos de la policía política que es más o menos lo mismo en la práctica. X.M. cita el trabajo de Mona Ozouf sobre la educación revolucionaria, 1984,: "el mismo foro interiores criminal", "este ideal de perfecta visibilidad social y psicológica es el fondo del jacobinismo cuyo mundo, explica también, es 'el de la declaración', entendamos: el de la confesión, cívicamente necesaria, de todo lo que sea; podría decir también el de la denuncia, pues se puede hasta convertir en mérito la denuncia anónima" (p.120). Rousseau tenía pues razón "Instituciones sociales buenas son aquellas que mejor saben desnaturalizar (denaturer) al hombre" (Emilio, L 1).

El gran Baudelaire tenía razón al afirmar que la Revolución fue hecha por voluptuosos. Para Mirabeau el "codigo social" o ley consiste en la distribución, organización y reproducción de los placeres; se trata de liberar mecánica y artificialmente los apetitos del pueblo para someterlo con mayor facilidad gracias al manejo de la imaginación; un hedonismo demagógico, dice Martin. El teléfono 0-600 y el ratoneo masivo de la publicidad actual sólo agregan algunas técnicas de adiestramiento.

Recemos... para obedecer y pelear

Robespierre: sigue a los ideólogos, en especial a Rousseau, pero se da cuenta de que el mecanicismo materialista liquida la responsabilidad individual; eso es inaceptable para quien pretenda realizar una empresa política, y como no tenía paciencia para filosofías aplicó el terror; seguramente habrá pensado, en francés, que la única verdad es la realidad, lo cierto es que decidió usarlo a Dios para sus fines personales, o sea para mantenerse en el poder y lograr la obediencia de los franceses, que para ese entonces se creían más allá del bien y del mal y sin complejos de culpa.

La inmortalidad del alma y la existencia de un Dios aliado que premie a los obedientes y castigue al resto, se convirtieron en dogmas revolucionarios a partir del Floreal (mayo) de 1794; también salieron beneficiados el desinte-

rés, el “egoísmo generoso” y sus inventores, los estoicos. No hay que bajarle tanto la caña a Robespierre, pues nosotros, es decir nuestro gobierno, hizo lo mismo en Malvinas y Stalin otro tanto para defenderse de los alemanes: cuando las papas queman, aunque uno no crea en nada, hay que recurrir a este “sistema represivo trascendente” (p.134), que por lo demás está de ultimísima entre todos nuestros teólogos sin metafísica, aunque oficialmente piadosos y con poder. Siempre es cierto, secundum quid, que la religión es el opio de los pueblos, pero a los franceses se lo sivieron en estado puro, y por eso Xavier Martin concluye que incluso “muchos nobles, de todos los niveles, estaban, como todos sabemos, familiarizados con las Luces, incluso en las filas del ejército católico y real” (p. 144), y eso explica mucho más de lo que hasta ahora creíamos.

El paraíso de las logias y racismo

Cabannis y Derstutt de Tracy: fueron los capomafia de la “ideología” hasta el punto de que el segundo inventó esa palabra, y promovieron la creación de la escuela “normal”, es decir que dicta normas “para formar un gran número de profesores capaces de ser los ejecutores de un plan cuyo fin es regenerar el entendimiento humano en una república de veinticinco millones de hombres que la democracia ha vuelto iguales”. (Lakanal y Garat), lo mismo que Sarmiento un siglo después para las bestias de por aquí; la Escuela Politécnica incluso, como su nombre lo indica dispuso en 1794 cursos de anatomía humana, indispensables “para los ingenieros que deben determinar la acción que los motores animados ejercen sobre las máquinas”.

Tres consecuencias importantes:

1) Existe una abismal diferencia entre la clase política ilustrada, nuestra city digamos, por un lado y el resto de la población estrictamente animal por otro; ello justifica el enriquecimiento que los ingenuos llamamos “ilícito” y el afán de goce inmediato de toda sensualidad desde el poder.

2) Un racismo riguroso como surge de modo caricaturesco en el Rapport sur la situation de l’École Polytechnique de Laplace y toda su ciencia del 24 de diciembre de 1800: hay que animarse “a rever y corregir la obra de la naturaleza” para producir “una especie con igualdad de medios”, es decir biológicamente iguales, teniendo como modelo un “tipo perfecto”, tal como los nazis de Alemania y los biólogos actuales.Así se fabricarán en serie, según Cabannis, “ciudadanos sabios y buenos” por medio de la educación primero y luego de la ley, que es “la educación de los hombres terminados”, des hommes faits, es decir de los hombres fabricados, recreados o reconstruídos por el gobierno; de los hombres último modelo, sería, se me ocurre, la mejor traducción.

La felicidad colectiva de esos niños grandes pasa por la uniformización, en el sentido militar y moral, incluso es muy parecida a la de los animales, pues “no hay animal más fácil de formar que el hombre” (Cabannis, idem p. 85), como todos los argentinos saben. Recuerdo de pasada que Chesterton, meditando sobre esta desacralización positivista del cuerpo humano, anunció el nuevo auge de un antiguo ramo gastronómico: la antropofagia, pues al fin y al cabo no es cuestión de malgastar tanta materia prima.

3) Esta consecuencia no es de XM, pero bien la conocemos por experiencia: el gobierno de las logias que por cierto manejaron a discreción las asambleas “populares” de la Revolución y de todas las revoluciones; al fin y al cabo siempre gobierna “gente como uno”.

Sobre este empecinado racismo nada mejor que esta cita del Mito Ario de L. Polyakov: “Que la ideología racial fuera una hija de las Luces, no era una revelación para los especialistas... Pero a pesar de los innumerables trabajos

que se le han consagrado, el intelectual medio continúa sin saber nada". Los intelectuales medios serán locos pero no comen vidrio, y saben que la onda del éxito pasa por echarle la culpa del racismo a la Iglesia, conclusión esta que, como era de esperar, no se le ocurrió a Polyakov.

Salteo todo el interesante tema de las fiestas populares destinadas a "republicanizar la opinión" porque hay demasiados buenos competidores modernos desde Goebels a USA.

La Révellière-Lepaux, junto con su alter ego Leclerc, perteneció al grupo de los "espiritualistas", que eran más o menos lo mismo que los mecanicistas pero con pretención de finolis diríamos ahora; querian manosear los últimos rincones de la conciencia, como el sentido de responsabilidad ante Dios, para ponerlo al servicio del Estado; crear un culto útil para el pueblo, y la manía de siempre: "modificar, por decirlo así, la sustancia del hombre", "electrizando", las multitudes por ejemplo; Jean-Baptiste Leclerc era todo un artista preocupado por someter la música al monopolio estatal, y si bien no aceptó que los vandeanos fueran el eslabón perdido, como decían los biólogos revolucionarios, afirma en cambio que se rebelaron debido a la reacción patológica de esos brutos católicos al verse de pronto privados de las melodías dominicales. Si fuera cierto, ahora el catolicismo estaría en revolución permanente.

H. Grande en el prólogo a Benjamín Constant llega a esta conclusión obvia: de La Révellière resulta un "auténtico antecesor de los ministros de propaganda de los Estados totalitarios y de sus técnicas más elaboradas," incluído el más abierto fraude patriótico para anular "las elecciones contrarias a la voluntad del pueblo".

El superman francés

Después de tantas derrotas los franceses revolucionarios, e incluso los normales, hacen de Napoleón el paño de lágrimas que les devuelve un poco de la añorada "grandeur". Hasta el código "de Napoleón" es una especie de milagro pues este militar que no respetó a nadie en el mundo habría respetado y promovido, nos aseguran, nada menos que las voluntades personales de sus súbditos.

Napoleón 1) participaba de todos los criterios del iluminismo ya explicados, en especial el mecanicismo más absoluto aplicado tanto a los soldados como a la poesía; 2) asistía al "círculo d'Auteuil", en la casa de la viuda de Helvetius, nada menos una especie de logia iluminista donde, como decía Voltaire, uno puede experimentar "el noble placer de sentirse de otra naturaleza que los estúpidos"; 3) de allí lo promovieron a miembro del Instituto casi por presentismo, 4) Napoleón supo aprovechar la promoción al punto que Mme de Staël se arrastró lo suficiente como para proclamarlo "el guerrero más intrépido y el pensador más reflexivo que la historia haya producido hasta el momento"; 5) favoreció a cuanto ideólogo le fue obediente; 6) conservó hasta la muerte su convicción iluminista y su desprecio por los todos los hombres del mundo, incluídos los franceses; 6) su función de superhombre gran legislador está calcada de Rousseau, y su gobierno despótico y militar es el que los "filósofos" siempre adularon hasta identificarlo con Dios (p. 222).

Algunos iluministas se le opusieron a partir del concordato con la Iglesia de 1801 pues temían a la Iglesia por "su urticante y detestable promoción del libre arbitrio, que mantiene abierto el ojo de la conciencia" (p 233). Pero se equivocaban, pues el general tenía quien le escribiera y no había peligro de que volviera a la Fe o se convirtiera a cualquier religión que fuere; la realidad era más sencilla, Napoleón se dio cuenta de que era una estupidez combatir la religión del pueblo que le proporcionaba la materia prima de la masacre europea; al fin y al cabo la inmensa mayoría de los muertos eran católicos. Era me-

jor dorarles la píldora y siguiendo a Voltaire, uno de sus autores preferidos, supo "reducir los sacerdotes a ser útiles y dependientes" (Carta a Catalina II, 24, julio, 1765). En síntesis el famoso Concordato se inscribe en la mejor tradición iluminista, donde la Biblia o el Corán son considerados libros políticos, por los cual Molé recuerda esta cita de Napoleón.: "Veo en la religión todo el misterio de la sociedad" y en su presentación al consejo de Estado del 22 de junio de 1798 nos revela su secreto: "Es volviéndome católico que finalicé la guerra de Vendée, volviéndome musulmán me establecí en Egipto, y volviéndome ultramontano gané los espíritus en Italia. Si gobernara un pueblo de Judíos, reestablecería el templo de Salomón". Todavía no soy asesor político, pero ¿qué mejor programa para Clinton y sucesores?

XM documenta en "el gran Corso" todos los tics iluministas, incluído el racismo, en sentido estricto, y nos informa que la investigación, a este respecto, está en pañales; así ¿qué son los judíos?: "una masa de sangre viciada" de modo que con la exogamia "la sangre de los judíos cesará de tener un carácter particular" (a Champagny, 29 de noviembre de 1806). Otro ejemplo entre mil, como la revolución es un proceso de regeneración universal a realizar por la "elite" o logia de iluminados, era de cajón que el supercapo lo supiera todo y así se los dice, sin anestesia, a los habitantes de El Cairo el 21 de diciembre de 1798: "Podría pediros cuenta a cada uno de vosotros de los sentimientos más secretos del corazón, pues yo lo sé todo, incluso lo que no habéis dicho a nadie". El Cura de Ars, el Padre Pío y Juana de Arco, un poroto.

El gran código cívico militar

No hay como un buen golpe de Estado, la historia lo demuestra, para redactarles a los abogados un código que los admire: el mismo Cabanis escribió el 18 Brumario lo que los argentinos llamaría "el comunicado 150" para explicarle a la población que ahora empezaba la democracia "sana" sin preocupaciones electorales, donde "el pueblo (o sea Napoleón) tendría en sus manos sus propios destinos".

Aunque resultado de un largo proceso, los 15 volúmenes de los Travaux Preparatoires le permiten a XM realizar una comparación entre las teorías y la legislación, y recomienda *L'impossible Code civil*, de J L. Halperin, Paris, 1992. Nos advierte que que no se trata de un juicio sistemático y de conjunto sobre el código sino el influjo específico que ejerció en ciertas materias la ideología iluminista de moda, y el reduccionismo antropológico aplicado de su jefe carismático: "La infantilización no está explícita, y, diríamos, cristalizada más que en relación al género femenino, la cual consecuencia es necesario 'defender sin que lo sepa (a son insu) e incluso contra su propia voluntad', pero todos los adultos masculinos son subrepticiamente objeto de ello, como pudimos entreverlo al comienzo de este estudio" (p. 256).

El discurso oficial y ocasional era antimaterialista, según convenía al Concordato; Portalis, católico confeso y principal artífice tanto del Concordato como del Código Civil, nos dice en abril de 1802, a raíz del primero, que gracias los "artículos orgánicos" "se subyuga incluso las conciencias", viejo ideal iluminista; no reconoce el matrimonio in extremis con el moribundo por ser este "un cadáver comenzado"; así también para Cabannis, el feto es "mucosa organizada", toda una lingüística para el aborto y la eutanasia. En fin, Xavier Martin nos remite a su trabajo *"A quel âge. Sur la durée du pouvoir des pères dans le Code Napoleón"*, donde explica la obsesión de mantener la mayoría de edad a los veintiún años y "su sorda pero universal presunción de minoridad, cuya contracara es una propensión gerontocrática". (p. 256).

Analiza también nuestro autor el famoso art. 1382, la utilización de la religión para moderar las consecuencias del divorcio, el derecho sucesorio, el matrimonio y la dote, la propiedad "fuente de de todos los afectos morales"

según los Travaux Preparatoires, y la famosa autonomía de la voluntad en los contratos, tema al cual promete dedicar un volumen especial pero todo lo ya dicho lleva a considerar "que la ineptitud de los seres humanos para asumir sus compromisos obliga, a este efecto, en pro del interés social, a colocar la espada de la ley en los riñones del que contrata. Es precisamente lo contrario de una 'autonomía de la voluntad'" (p. 259). Por algo decía Destutt de Tracy que "la preocupación de poseer la voluntad de su semejante" era "la fuente de toda moralidad"; y que "Incluso cuando (el Código) se ocupa de las personas es siempre en consideración a una propiedad cualquiera que le pertence o le puede pertenecer"... la lectura más superficial del Código civil puede convencer de esta verdad". En cuanto a la propiedad, el art. 544 nos le atribuye "el derecho a gozarla del modo más absoluto", y el tribuno Grenier en su informe final al Cuerpo Legislativo, la defina como "la cualidad moral inherente a las cosas"; como broche final agrega que "Todos los títulos del Codigo Civil no son sino el desarrollo de las reglas relativas al ejercicio del derecho de propiedad".

Aclaremos que no hay rastros de un derecho natural de propiedad sino que esta es una mera creación social, más concretamente es una "ilusión" como lo dice el tribuno Sédillez y XM comenta: "La promoción premeditada de la ilusión al estado ontológico, y en consecuencia axiológico, de la realidad puede ciertamente ser considerado uno de los milagros filosóficos del Código de 1804", reflejo de un ser humano reducido a pasividad pura con el objeto de utilizarlo según convenga (p. 267); por otra parte el escape hacia aquella ilusión que asegura y consuela es uno de los rasgos del iluminismo, y este Código cívico militar con su "discreto totalitarismo" y sus "ilusiones útiles" lo prueba repetidas veces; al fin y al cabo, citamos de nuevo a Sédillez cuyo informe no se publica sino truncado, "el gran secreto del legislador es arreglárselas de modo que el ciudadano obediente a las leyes no crea obedecer sino a su propia voluntad".

En síntesis un libro indispensable para desenmascarar "la comedia de los Derechos Humanos" y su antropología animalizadora.

OCTAVIO A. SEQUEIROS

ANDRÉ FROSSARD, *36 pruebas de la existencia del diablo*, Rialp, Madrid 1992, 195 pgs.

Aun cuando este libro apareció ya hace algunos años, nos pareció conveniente referirnos a él por la actualidad de sus observaciones. André Frossard, hijo de un alto dirigente del Partido Comunista Francés, fue educado en el agnosticismo más total. De manera sorprendente encontró la fe a los veinte años, en una capilla del Barrio Latino de París, donde entró ateo y salió, minutos más tarde, católico convencido. Varias obras nos ha dejado, siendo la más conocida *Dios existe, yo me lo encontré*. La que ahora nos aprestamos a comentar reúne un conjunto de cartas enviadas por el demonio a los hombres de nuestro tiempo, en un estilo que nos recuerda el de Lewis en sus *Cartas del diablo a su sobrino*.

Recorramos algunas de dichas misivas. Una de ellas está dirigida a *los periodistas*, cuyo menester alaba el demonio ya que en última instancia trabajan de una manera parecida a la suya: aprisionar al lector en la telaraña de sus artificios para llevarlo a las conclusiones que desean. Una "información" así ofrecida no se diferencia demasiado de la "tentación". Más aún, les cuenta que se ha suscrito a *La Croix*, "excelente periódico", dice, que se proclama católico, pero en el que se habla muy poco de religión y siempre en términos aceptables para todos, creyentes o no, en el convenci-

miento de que la mejor manera de combatir un error es compartirlo. Un día dijo el Otro –así llama el diablo a Cristo– "Id y enseñad a todas las naciones". Los cristianos de hoy no visitan las naciones sino como turistas.

En otra carta, datada en Ginebra, confiesa que en la Edad Media se sintió realmente jaqueado, ahogado en litros de agua bendita, vuelto una pobre serpiente, como se lo representaba en las catedrales. Hasta que, en venganza, se le ocurrió la idea genial de inventar la palabra "oscurantismo" para definir aquella época nefasta. La idea era grotesca, en absoluta contradicción con la alegría medieval, los colores, el fuego azul de sus vitraux y la irritante blancura de sus monasterios contemplativos. Pero generaciones de tontos aceptaron dicha calificación. Un segundo –y complementario– rasgo de su genialidad fue introducir la expresión "el siglo de las luces", en el preciso momento en que se extinguían los fuegos espirituales. Nuestro Anzoátegui diría que se trató de un "apagón" de cien años...

Refiriéndose a *los políticos*, relata que en cierta ocasión se preocupó mucho de que uno de los ministros apareciera impecable ante el espejo; era un hombre de los suyos, consagrado al bien público, que había introducido el aborto, el divorcio y el libre uso de la píldora anticonceptiva para las niñas de 13 años. "No cabía esperar más de un demócratacristiano en un año" (p.112). Pero ya ahora el político liberal no lo divertía más. La buena conciencia que le era propia a comienzos del s. XIX, siguiendo al amable Rousseau, se hizo mala a fines del s. XX, sin que contara con argumento alguno que pudiese oponer a aquellos que lo jubilaron en nombre de la Historia. Ya no creía en nada, ni siquiera en la Razón, a la que otrora proclamó Diosa. Al diablo casi le daba lástima, máxime que fue a expensas suyas que creció poco a poco el monstruoso hijo de su lógica: el marxista; éste sí que llegaría a afirmaciones concluyentes.

El demonio reconoce el gozo que le produce ver cómo la gente cree tan ciegamente en la *Historia*. Los hombres ya no creen en Dios, ni en las Escrituras, que no son sino cuentos de niños, sino en la Historia, con mayúscula. Los mismos obispos son los primeros en decirles: "Hermanos, Dios nos habla a través de los acontecimientos", lo que le causa muchíisima gracia ya que cuando el Otro se hizo carne se las arregló para pasar casi desapercibido, hasta el punto de que la Encarnación fue el fracaso periodístico más grande de todos los tiempos. Firma esta carta: "Históricamente vuestro. El Diablo".

Manifiesta asimismo su *horror por el espíritu eutrapélico* del Innominable. ¡Cuán ridículo se mostró en la creación! Un día lo sorprendió contando las hojas de un árbol y susurrando que había que añadir algunas hojitas para darle mayor belleza. Luego ponía un oso blanco en la parte superior de un banco de hielo. ¡Cuándo se cansará de jugar, aquel que parece comportarse como un niño! El diablo no es ni quiere ser niño. Por eso se siente feliz al ver cómo la gente se aleja cada vez más del "espíritu de infancia", consistente en mirar las cosas como si se las viera por primera vez. El hombre de hoy quiere ser "adulto", maduro, seguro de sí, atornillado sobre su personalidad, hombre serio, que detesta el juego y toda pérdida de tiempo.

En otra de las cartas revela el demonio uno de sus secretos: *su odio al campo*, porque invariablemente le recuerda el paraíso terrenal. Es cierto que fue allí donde logró que los primeros hombres pensaran que no eran lo que ya eran. Es un arte propio suyo persuadir a las personas de que aún no son lo que ya son desde hace tiempo, en aquel caso "dioses" por la gracia. Comieron, y de dioses que eran, se convirtieron en lo que son; en su opinión, muy poca cosa. Con todo, el campo le trae el triste recuerdo del paraíso antes del pecado. Por eso *prefiere la ciudad*. Adora las torres, que reducen las personas a individuos, y a los individuos en moléculas, camino seguro hacia la nada. Allí el suelo no es la tierra, las casas no

son sino cajones con inquilinos, los vecinos no son prójimos, las plantas son artificiales, sin humedad ni raíces. Las emanaciones tóxicas, las humaredas verdes le recuerdan su habitat natural, el infierno. De ahí su interés por concentrarnos en las ciudades para hacernos perder el contacto con la naturaleza. "Un pétalo de rosa es el inicio de una espiral contemplativa que termina por alcanzar la curvatura del universo para añadir su perfume al giro de las estrellas". En cambio la ciudad, con sus departamentos cuadriculados y sus pedazos de cielo recortados por las siluetas de las torres, limita la mirada e imposibilita la meditación. "Os habéis separado de la naturaleza hasta el punto de que pronto un arbol será para vosotros una desagradable excrecencia, y la hierba de los campos una repugnante anomalía peluda. Por lo demás, en el centro cultural Beaubourg, la vegetación del área de juegos dedicada a los niños está hecha de plástico" (p.171).

Refiriéndose a la Iglesia, su enemiga mortal, encuentra ahora en ella algunas cosas que le empiezan a agradar. La liturgia, por ejemplo, que cambia cada día de textos, aun en el canon o el credo, haciendo imposible la penetración en los misterios en aras de un picafloreo pseudoespiritual. Lo mismo el abandono del gregoriano, porque se cantaba en latín, y la gente no lo entendía; ahora por fin se han acercado al pueblo con un lenguaje inteligible; las nuevas palabras son "teofanía", "kerygma", "apokatástasis"; ya no el "Memento" latino, tan odioso, sino la "anámnesis" griega, inteligible a las capas populares. Yo esperaba, no sin temor, dice en su carta, que la famosa advertencia de Pablo VI: "¡El humo de Satanás ha entrado en la Iglesia!" provocase una conmoción en esa sociedad por mí tan odiada, esperaba que los obispos ventilasen el aire con sus casullas y abriesen puertas y ventanas de par en par, para evacuar mis deletéreas emanaciones, que se abriese una investigación para ver qué pasaba, o se pusiese en marcha algún pequeño ballet de exorcistas. Jua, jua! Cómo me equivoqué. No pasó nada. El papa tenía razón. Mi humo ya había asfixiado muchas conciencias. Sólo algunos entraron en las iglesias tapándose la nariz con un pañuelo. La mayor parte pensó que el papa había utilizado una imagen literaria, y que dada la contaminación del planeta, no había razón para preocuparse por una humareda más. Todo siguió como antes. Los teólogos continuaron con sus elucubraciones, unos abrevándose en Marx, otros recurriendo a Freud. No encontraban nada después de haberlo cuestionado todo.

Son muchas las cosas positivas, constata el demonio, sin embargo no me sigue agradando la Iglesia por más que su personal me ayuda sembrando la duda entre los fieles y el desbarajuste en los sacramentos. Me gustaría reemplazar aquel famoso "Tú eres Pedro y sobre esta piedra edificaré mi Iglesia" por un "Tú eres Pedro y sobre esta piedra edificaré mis hipótesis". Lo más interesante es que he logrado convencer al hombre moderno, muchos eclesiásticos incluidos, de dos cosas: ante todo, que ya no hay verdad; y luego su consecuencia, aún más rentable: tampoco hay error.

Así he logrado establecer el reino de la duda. Ya casi no hay dogmas sino hipótesis, ni un solo artículo del credo que no se entienda de cinco o seis maneras diferentes. En algunos obispos, el báculo enrollado en forma de signo de interrogación me parece un símbolo de su perplejidad dogmática. Firma esta carta: "Subjetivamente vuestro. El Diablo".

El diablo sigue expresando su gozo por lo que pasa en la sociedad execrada en otra de sus cartas. Al sucesor de Pedro lo atacan por todos los flancos, escribe. Los reformadores pululan en la Iglesia, pretendiendo reformar a los demás para no reformarse a sí mismos. El sacerdote que antes rompía su compromiso del celibato acusándose de debilidad, hoy acusa a la sociedad que lo ha formado y exige de ella que se retracte de una disposición que él ya no puede

guardar. Ya no se reprochan de ser incapaces de convertir al mundo sino de haber intentado hacerlo antes. La carta termina con una postdata: "Espero que este previsible desmoronamiento de la Iglesia no anuncie un nuevo renacimiento. Más de una vez me ha hecho la jugada de Lázaro: acudía a la ceremonia fúnebre con los sentimientos que ya conocéis, y la encontraba en pie, burlona, ofreciéndome las fajas de su mortaja para que me hiciera polainas con ellas. Odio este tipo de bromas" (p.146).

Particularmente odiosa le resulta al diablo *la belleza*, sobre todo cuando se la quiere unir con la verdad. La frase "Es demasiado hermoso para ser verdadero", le parece encantadora. "Esta forma vuestra de asociar la verdad a la fealdad, y que os impulsa a excluir de vuestro pensamiento todo aquello que podría llevarle a la admiración, es un octavo pecado capital. No figura en la lista oficial y se lo debéis a mi ingenio" (pp.154-155).

Entre sus logros mayores incluye *el debilitamiento de las virtudes teologales*. La fe se va evaporando como un sueño. Esa fe capaz de mover montañas, ya no levanta más que objeciones, y no movería ni un montículo. Con la fe se ha vuelto endeble la esperanza. Poco se habla del cielo, del otro mundo, de la vida eterna, palabras que son como opio para el pueblo, porque aleja a los hombres de las urgencias temporales, únicas tangibles y reales. ¿Para qué pensar en mundos sobrenaturales si hay un mundo conocido, a nuestro alcance? "La Buena Nueva consiste en que jamás habrá nada nuevo" (p.175). Y en cuanto a la caridad, la palabra misma ha sido sustituida por un vago amor, vaciada de su contenido sobrenatural.

El demonio considera su principal victoria el haber hecho que los hombres dudasen de su existencia, desdiabolizasen el mundo, haciéndose íntegramente responsables de todas sus acciones. No se daban cuenta, los muy tontos, de que así su culpabilidad se tornaba mucho mayor. Ya no le podían echar la culpa a él, como hacían en la Edad Media. Ahora eran ellos y la sociedad la causa de todas las desgracias.

El libro de Frossard es trágico, por una parte, pero cómico, por otra, o mejor, es tragicómico. La conclusión del A. no es, por cierto, tan cómica, cuando nos invita a hacernos esta simple pregunta: "¿Qué ocurriría si Satán fuese efectivamente el príncipe de este mundo, como dice la Escritura?". A lo que responde: "Ya habéis contestado: pasaría lo que está pasando. ¿Hay alguna prueba mejor?" (p.191).

P. Alfredo Sáenz

JEAN DE VIGUERIE, *Les deux patries*, Dominique Martin Morin, Bouère (Francia) 1998, 279 pgs.

Hemos recibido no hace mucho, con una cordial dedicatoria, este espléndido libro de Jean de Viguerie, que lleva por subtítulo "Ensayo histórico sobre la idea de patria en Francia". Complementa de manera admirable dos obras anteriores suyas, comentadas oportunamente en esta misma revista: "Christianisme et Révolution" (*Gladius* 19, 1990, 163-170), y "Histoire et dictionnaire du Temps des Lumières" (*Gladius* 37, 1996, 188-190). A lo largo de sus páginas, el A. se aboca a demostrar que en Francia se han sucedido dos ideas de patria, la idea tradicional y la idea revolucionaria.

La primera es la que se mostró fiel a la etimología de la palabra *patria*, del latín medieval, que la lengua francesa traduciría en el s. XVI por *patrie*, y que designaba la tierra de los padres, el país donde uno ha nacido y se ha educado. Tal idea ha quedado claramente expresada en las canciones de gesta, poemas que datan de los s. XI y XII. Aquellos caballeros luchaban por su Francia amada. La palabra "patria" aún no había aparecido. Francia precedió al concepto de "patria". Antes de amar a la patria, los franceses se apegaron a la Francia nutricia.

En la *Chanson de Roland*, el héroe ruega: "No quiera Dios que Francia pierda su honor por causa mía". Esta idea implícita de patria se siguió alimentando en los ss. XIII a XVI.

Pero el segundo concepto de patria que se fue precisando poco a poco en el curso de los ss. XVII y XVIII, cambió totalmente el significado original de la palabra y puede ser calificado de revolucionario. Ya en el s. XVII, señala el A., cuando Luis XIV habla del "honor del nombre francés", aunque recuerde la Francia de las canciones de gesta, se está refiriendo a otra cosa. Tanto el rey como los poetas de aquel tiempo no aluden a la Francia del honor, ni a la Francia de las virtudes, sino a la monarquía y, más allá, al Estado. No en vano, poco antes de morir, Luis XIV dijo: "Yo me voy, pero el Estado permanecerá siempre". Los franceses se fueron volviendo, en expresión del coronel Argoud, "franceses administrativos". Un diccionario de la lengua francesa de aquel tiempo, en su artículo "Patrie" dice: "El hombre sabio no tiene propiamente patria", "la patria está donde se vive bien". A juicio del A., tal camino llevó a una inversión completa del sentido del patriotismo. El patriota tradicional, el que respondía a las enseñanzas de los grandes autores, como S. Tomás, era un deudor. El de ahora prefiere ser acreedor, poseedor de derechos. Si defiende a su patria, no es por amor a la tierra y a los amigos, sino para mantener el derecho de gozar. A este nuevo patriotismo le faltaba solamente la aprobación religiosa, cosa de la que se encargó el obispo Fenelon, al sostener que el género humano es más nuestra patria que la "patria particular" en que hemos nacido. Fenelon murió en 1715, el mismo año que Luis XIV.

Si pasamos al s. XVIII advertimos que a lo largo del mismo el concepto de patria prosiguió su proceso de desarraigo. Fue la época de la Revolución francesa, llamada de las Luces. Es cierto que nunca se cantó como entonces a la patria. Pero esta patria era lo que el A. llama "la patria filosófica", la de los sedicentes "filósofos", basada en el espíritu masónico de la fraternidad universal, en uno de cuyos himnos se puede leer: "Ningún país es extranjero para la Masonería; un hermano no es más que un viajero, el mundo es su patria". Si con Luis XIV la patria se reducía al Estado, ahora el Estado no era otra cosa que el régimen republicano, y el régimen republicano se identificaba con la igualdad y fraternidad. La patria de la Revolución es la patria de la Marsellesa, la patria de los derechos del hombre, de la que Francia será portaestandarte. El nuevo patriotismo la diviniza, la adora, la pone por encima de todo, al tiempo que declara a sus enemigos un odio mortal: *les enfants de la Patrie* deben hacer que "la sangre impía abreve sus surcos".

Por desgracia los católicos de la época no supieron rebatir de manera condigna este concepto falaz de la patria; por el contrario, algunos de ellos parecieron abrazarlo sosteniendo que coincidía con el anhelo cristiano de hacer del mundo entero una sola familia. Era como derramar agua bendita sobre el ideal masónico de la fraternidad universal. La nueva forma de patriotismo se identificaba con la exaltación de los derechos del hombre. Para ello existía la patria y funcionaba el Estado. Nunca la patria se vio tan reducida y el patriotismo tan exaltado. Los franceses de la Revolución pensaron que antes no había existido el patriotismo; ellos acababan de descubrirlo, un patriotismo vuelto religión, enraizado en una especie de fe en los derechos del hombre. El *amour sacré de la Patrie*, anclado en el *sol sacré de la Patrie*, fundaba la nueva religión de los derechos del hombre.

Cuando los buenos sacerdotes se negaron a jurar la Constitución Civil del Clero, no era tan sólo porque la juzgaban atentatoria contra los derechos de la Iglesia, sino también porque pensaron que la patria misma estaba en peligro. Los hombres de la Marsellesa se escandalizaron por ello, luego se indignaron acabando por dar pábulo a la cólera. Esos ingratos no merecían vivir. Fue así

como se pasó de "la patria en peligro" a "la patria terrorista", que comenzó decapitando al rey. Ya había dicho Rousseau: "El derecho de la guerra es matar al vencido". De igual manera trataron a los héroes de la Vendée, de los que alguien afirmó: "No se trata de castigarlos, sino de extinguirlos". La patria jacobina tenía por misión llevar a Francia y al mundo a la "felicidad universal". Quienes se oponían a dicho proyecto, no tenían derecho a existir. El patriotismo se volvió terrorista y el terror pasó a ser patriótico. Napoleón se encargaría de llevar a toda Europa, incluida Rusia, el ideal revolucionario; sus pregones eran "libertarios", en la inteligencia de que su misión consistía en proclamar por doquier "los derechos del hombre", implantando en los países conquistados el espíritu de la Revolución francesa. No en vano el soldado-ciudadano era discípulo de Rousseau y de Robespierre.

Estamos ya en los ss. XIX y XX. De Viguerie señala un hecho notable en el primero de dichos siglos. Y es la aceptación generalizada, aun entre los católicos, del nuevo concepto de patriotismo. En 1793, escribe, los católicos de la Vendée lucharon hasta morir antes que aceptar la república de los derechos del hombre. En 1870-1871, en cambio, durante la guerra franco-prusiana, los mismos católicos, descendientes de aquellos, se mostraban dispuestos a morir en aras de aquella república. El patriotismo revolucionarlo parecía haber ganado la partida. La mayoría de los católicos, muchos obispos incluidos, creían luchar por la patria defendiendo las banderas de la Francia revolucionaria. Esta tesitura se prolongaría en el s. XX. Incluso Charles Péguy tomó por auténtico el patriotismo de la Convención y de los jacobinos, "primos hermanos" de Juana de Arco, y Charles Maurras pareciera no haber visto que la patria que tanto amaba era la patria permeada por el espíritu de la Revolución. El único que no se dejó anestesiar fue Leon Bloy. Salvar a Francia, se pregunta, pero ¿a qué Francia? ¿Acaso se salva lo que está podrido? Su voz clamó en el desierto. En la Primera Guerra Mundial, la mayoría confundió la Francia real con la ideal. "Gracias a ellos –decía Clemenceau a la Cámara en 1918, hablando de los soldados–, Francia, ayer soldado de Dios, hoy soldado de la Humanidad, será siempre el soldado del Ideal".

En la Segunda Guerra Mundial, el Mariscal Petain intentó devolver a la palabra patria su sentido tradicional. La divisa del Estado fue entonces: "Trabajo, Familia, Patria". En un discurso pronunciado en 1938, el Mariscal decía: "Volvamos a honrar las fuerzas espirituales: entiendo por ello el respeto de la autoridad y de la disciplina, el gusto del trabajo bien hecho, el culto del arte y para todos el sentimiento del deber; el conjunto de estas virtudes ha constituido en todo tiempo la grandeza de Francia". Desde siglos atrás, ningún jefe de Estado había considerado las virtudes morales como necesarias para la supervivencia de la patria. De Gaulle, por su parte, enarbolaba las banderas de la Francia liberal. Y fue De Gaulle quien triunfó.

Señala el A. que en estos últimos decenios, varios historiadores de la literatura y de las artes, como Gustave Cohen, Louis Réau, Emile Mâle, a los que podríamos agregar, por nuestra parte, a Régine Pernoud, recientemente fallecida, han recordado al pueblo francés las grandezas de su historia. Incluso la experiencia scout en Francia contribuyó a renovar de alguna manera el espíritu de la caballería, en fidelidad a la patria, no a la patria revolucionaria, sino a la Francia cristiana, la Francia de las virtudes, evitando a cualquier precio homologar la Francia de Juana de Arco con la de la Revolución, el amor de la Francia real, de su suelo, de sus hogares y tradiciones con el "patriotismo ideológico" que introdujo la Revolución francesa.

Pero piensa de Viguerie que estos síntomas saludables no han logrado ni lograrán revertir la situación. Según él, su patria ha desaparecido, así como su nación. Si, al decir de Aristóteles, no hay ciudad sin amistad, pa-

rece evidente que desde hace dos siglos la amistad se ha desvanecido entre los franceses; más aún, una terrible y constante persecución se ha desencadenado contra todos los que se niegan a rendir culto a los mitos de la Revolución. La afirmación de que Francia ha muerto parece dura y hasta irreverente. Pero el A. no lo cree así. La patria no es Dios, escribe, ni tampoco es la Iglesia. Jamás se ha prometido a Francia que las puertas del infierno no prevalecerían contra ella. Francia es un muerto en vida, un muerto al que se le hace imitar los gestos de uno que está vivo. Los políticos saben que Francia está muerta. Y tienen una buena razón para saberlo: son ellos los que la han matado. Por eso desconfía de aquellos que dicen: "Hay que rehacer a Francia", o también, "es preciso que Francia continúe". Su opinión es tajante: Francia ya no existe. Resulta vano empeñarse en salvar algo que no existe. Lo único que quizás se pueda hacer es impedir o retardar las últimas destrucciones, por ejemplo de lo que queda de la familia, en espera de que se forme una nueva asociación política digna de dicho nombre. Que quizás se llamará Francia –pero entonces será otra Francia–, o llevará otro nombre.

En resumen, lo que este libro evoca es la historia de dos patrias y de dos patriotismos, señalando cómo la patria revolucionaria se apoderó primero de la patria tradicional, la patria que era Francia, para luego sustituirse a ella y finalmente destruirla.

Hace poco hemos publicado una obra sobre diversas virtudes generalmente olvidadas, entre las cuales incluimos la del patriotismo. Habiendo leído luego el libro que estamos comentando, se nos ocurrió enviarlo a su A., el cual así nos respondía: "En cuanto a la cuestión del patriotismo, Ud. la trata como teólogo y como estudioso de la espiritualidad, lo que yo mismo no podía hacer, no siendo lo uno ni lo otro. Pero nuestros puntos de vista coinciden, sobre todo cuando Ud. y yo evocamos la virtud de la piedad".

Frente a un libro tan magnífico como impactante, tan lleno de atinadas observaciones, nos permitimos una humilde discrepancia. Mucho de lo que de Viguerie dice de Francia lo podríamos aplicar a la Argentina. También aquí hubo una Argentina tradicional, fundada en el gran surco greco-romano-hispánico, donde se gestó una Cristiandad, justamente cuando en Europa ésta había casi desaparecido, pero dicha Argentina sufrió los embates del espíritu de la Revolución Anticristiana, llegando casi a sucumbir. Hoy esa vieja Argentina se ha vuelto irreconocible. Sin embargo, pensamos que tanto aquí como allí no todo está muerto. Quedan rescoldos en ambas patrias venerables. Y si nos limitamos a Francia, pensamos que la existencia misma de una figura tan noble e inteligente como la de Jean de Viguerie, juntamente con la de otros pensadores análogos que conocemos y admiramos, nos autoriza a no perder la confianza en la supervivencia de esa nación a cuyos mejores hijos tanto debemos los argentinos. Aunque nuestras respectivas patrias se encuentran enfermas, moribundas, agonizantes, no podemos renunciar a amarlas y anhelar su rescate. Refiriéndose a la nuestra, decía el P. Leonardo Castellani que si bien Dulcinea está gravemente deteriorada, sigue siendo nuestra novia. Se ama más a la madre cuando se la ve postrada que cuando se muestra pletórica de salud. El amor se vuelve dolor. "Me duele España", decía Unamuno. Dar la vida por la patria agónica, aunque esa patria sea frecuentemente gobernada por bribones, tanto en el orden político como cultural, es entregarla por lo que en ella quedan de esencias permanentes, es ofrendarla por la *Idea* que, al decir de Soloviev, ha gestado Dios en su mente, desde toda la eternidad, al suscitar cada una de las patrias, es una manera de reavivar las brasas que se van extinguiendo. Y en el caso extremo, ser patriota es morir con la patria que muere.

Las palabras con que el A. cierra este libro tan esclarecedor, permiten

abrigar alguna esperanza: "De la Francia muerta, algunos franceses, es permitido esperarlo, conservarán la herencia. Ellos seguirán el ejemplo de sus héroes y de sus santos. Ellos se encantarán frente a la belleza de sus monumentos. Ellos meditarán las obras de sus escritores. Así serán consolados en medio del desierto... Pero está también en el orden de las cosas posibles que un día los vestigios de la herencia francesa sean exhumados de los escombros piadosamente recogidos por alguna nueva civilización, y reanimados por una nueva ciudad cuyo pueblo entonces será francés, como nosotros mismos, antaño, fuimos griegos y romanos".

P. ALFREDO SÁENZ

JAMES A. WEISHEIPL O. P., *Tomás de Aquino. Vida, obras y doctrina*, Eunsa, Pamplona 1994, 460 pgs.

Bajo la dirección de Jospeh-Ignasi Saranyana los hispano-hablantes tenemos la versión española de la presente monografía; versión española que está precedida por una primera en inglés en 1974 en homenaje al séptimo centenario del fallecimiento de Santo Tomás, y siguiéndole posteriormente las versiones austríaca, italiana y francesa.

La obra está seriamente avalada por el curriculum del autor, dominico canadiense, fallecido en 1984, doctor en Teología (Roma) y doctor en filosofía medieval (Oxford), profesor del Instituto Pontificio de Estudios Medievales (Toronto) y director de la sección americana de la Comisión Leonina, encargada de la edición crítica de las obras de Tomás de Aquino.

"Weisheipl, a pesar del éxito fulgurante, no ha podido conocer la inmensa popularidad del libro, porque falleció prematuramente el 30 de diciembre de 1984 a la edad de 61 años. Con todo adivinaba la importancia de su monografía mientras la redactaba, y de esto ha quedado constancia en los tres primeros párrafos del prefacio fechado el 28 de enero de 1973. Él aspiraba a que su obra fuese no sólo el texto que muchos querrían leer al comienzo de sus estudios tomistas, sino también la obra de consulta que tantos profesores desearían tener sobre su mesa de trabajo" (prólogo, pág 9-10).

Dice el autor en el prefacio (p. 15): *"cuando empecé a escribir este libro, pensaba escribir la clase de libro que me gustaría haber leído cuando comencé mis propios estudios tomistas, ... Este objetivo ha estado siempre presente antes que ningún otro en mi mente. Sin embargo, a medida que el libro progresaba, tenía la sospecha de que estaba escribiendo un libro que me gustaría tener en mi mesa de consulta, no sólo para consultarlo, sino también para corregirlo, porque hay todavía muchas cosas que los especialistas no saben o no comprenden acerca de la vida, pensamiento y obras de Tomás de Aquino. Es posible que lo que ignoramos nunca sea desentrañado".*

Tenemos ya enunciada la finalidad de la presente monografía. Siguiendo y adhiriendo al traductor y prologuista, ya que para hacer una referencia crítica al contenido de la obra hay que tener el mismo o mejor conocimiento que el autor, consignamos con sus mismas palabras otras características de la presente obra que es *"en la actualidad, la biografía genético-histórica más importante sobre el gran teólogo y filósofo italiano"*. (Contratapa): *"la monografía de Weisheipl no sólo ofrece aportaciones de carácter doctrinal, para mejor comprender la síntesis tomista. También tercia en no pocas cuestiones biográficas del Aquinate. Me permito señalar algunas, pera mejor se comprenda que este libro supone un vuelco de muchos lugares hasta ahora comunes. Desmitifica el secuestro de Santo Tomás y su "heroica" huida del castillo familiar (verano de 1245); se cuestiona su discencia a la vera de Alberto Magno en París, entre 1245 y 1248; descubre que las cuestiones 2 y 3 del "Quodlibeto VII" pertene-*

cen a la ceremonia de graduación, de primavera de 1256; insiste en que no residió en Agnani, de 1259 a 1261, sino en Nápoles; demuestra que comenzó sus grandes paráfrasis a Aristóteles en París, durante su segunda regencia, salvo quizá el "In De anima"; prueba que no fue teólogo de sacro palacio, sino maestro regente en el studium provincial dominicano de la provincia romana; restablece con gran rigor la autoría formal del oficio eucarístico y de la misa del Corpus Christi; afirma, contra Eschmann, la autenticidad tomista del "De Regno, I-II,4"; sostiene que el "De aeternitate" no polemiza contra nadie en concreto, sino con la posición común de los maestros parisinos, y que tiene más significación teológica que filosófica; ofrece preciosas informaciones sobre la tradición textual del salterio en occidente y acerca del "Super Psalmos" (inacabado), etc." (prólogo, p.13).

Para una mejor comprensión del magisterio de Santo Tomás, el autor hace un análisis situacional en que expresaba sus tesis. *"No es indiferente, en efecto, conocer a qué pretendía responder Tomás cuando hizo tal afirmación, y quiénes eran sus interlocutores, y qué instrumentos de trabajo tenía a mano. Todo esto lo ha llevado a cabo magistralmente Weisheiply, guiado por él, cualquier lector podrá reconstruir el proceso genético de tantas tesis tomistas, que en los manuales aparecen desgajadas de su contexto* (prólogo, pág 12).

Nos dice el autor acerca del pensamiento de Santo Tomás: *"El hecho asombroso es, sin embargo, que en edad muy temprana Tomás captó ciertos principios filosóficos fundamentales, que nunca abandonó. Hubo en él, ciertamente, un desarrollo, una comprensión más profunda e incluso el rechazo de más tempranas opiniones. Pero no se dio nunca en él un cambio total en su enfoque de la realidad. No hubo nunca una "conversión" o rechazo violento de un pensamiento anterior, sino sólo correcciones y modificaciones que le llevaron a una apreciación más plena, más humana y divina, de los problemas básicos de la vida".* (pág 16).

Baste lo referido para suscitar un interés y aprecio por la presente obra, la cual nos permite estimar y apoyarnos en la enseñanza perenne del Doctor Angélico, cuya doctrina teológica-filosófica es la columna vertebral que la Iglesia quiere que tengan, no sólo sus sacerdotes, sino todos aquellos que se desempeñan en la docencia e investigación filosófica o teológica, la cual no ha quedado concluida con lo que Santo Tomás, ha hecho y dicho; además no puede avanzar y valorar seriamente lo moderno si ignora lo que el Doctor común enseña. Es para tener muy en cuenta la presente obra sobre todo después del la encíclica "Fides et Ratio", la cual hace un pleno y reiterado encomio a la docencia de Santo Tomás de Aquino.

Concluimos adhiriendo a las esperanzas del autor, (pág 16): *"es mi sincera esperanza que este libro contribuya a la búsqueda de la verdad filosófica y teológica. En las próximas décadas podemos esperar un interés renovado en el estudio de Tomás de Aquino. Este revitalizado interés puede, quizás, que no proceda de centros católicos del pensamiento, sino más bien de universidades y centros de investigación seculares y de investigaciones individuales. Teniendo esto en mente he procurado presentar un panorama lo más completo posible de su vida, pensamiento y obras."*

P. MIGUEL A. LÓPEZ

PONTIFICIO CONSEJO PARA LA FAMILIA, *Preparación al sacramento del Matrimonio,* Editrice Vaticana, Vaticano 1995, 36 pgs.

"La preparación al matrimonio, a la vida conyugal y familiar, es de suma importancia para el bien de la Iglesia.....hoy en día se asiste en no pocos casos al deterioro acentuado de la familia y a cierta corrosión de los valores del matrimonio. En numerosas naciones y en especial en las económicamente desarrolladas, ha bajado el índice de nupcialidad. Se contrae matrimonio en edad más avanzada y crece el

número de divorcios y separaciones incluso en los primeros años de vida conyugal. Todo ello lleva a una preocupación pastoral reiterada mil veces: quien contrae matrimonio ¿está realmente preparado al mismo? (pág 3). Con estas apreciaciones y preocupaciones se introduce el presente documento que sale como instrumento orientador frente a los interrogantes y preocupaciones de los que quieren contraer matrimonio y sobre todo de la familia que ve seriamente amenazada su estabilidad y finalidad en un mundo disgregado y disgregante.

No sólo está orientado para los que dan la preparación inmediata a los que quieren contraer matrimonio religioso, sino que apunta a que se establezcan y consoliden las bases mismas de la institución familiar: solamente viviendo en el seno de una familia se forma para constituir un matrimonio.

Aporta importantes apreciaciones en torno no sólo a la preparación sino también referidos a la celebración misma del sacramento matrimonial. Establece un itinerario formador que comienza en la niñez, adolescencia y juventud de los futuros contrayentes (preparación remota) para luego considerar la preparación próxima (noviazgo) e inmediata del matrimonio.

Es de destacar los puntos y elementos a tener en cuenta en el período del noviazgo: *"la preparación próxima deberá cerciorarse de si los novios poseen los elementos básicos de carácter psicológico, pedagógico, legal y médico relacionados con el matrimonio y la familia. Sin embargo, sobre todo por lo que respecta a la donación total y la procreación responsable, la formación teológica y moral deberá ser objeto de profundización especial"* (pág 18)... *"Esta preparación deberá también garantizar que los novios cristianos tengan ideas claras y un sincero "sentire cum Ecclesia" sobre el mismo matrimonio, las funciones propias de hombre y mujer en la pareja, en la familia y en la sociedad, sobre la sexualidad y la apertura hacia los otros"* (pág 19).

El formalizar un matrimonio y constituir una familia es una vocación, por lo tanto no se deben improvisar los medios y remedios. No sólo los individuos deben ser evangelizados, sino también la familia, principalmente esta porque es el santuario de la vida y el primer ámbito donde comienza la evangelización del hombre y de la sociedad.

P. Miguel A. López

PONTIFICIO CONSEJO PARA LA FAMILIA, *Sexualidad humana: verdad y significado. Orientaciones educativas en familia*, Editrice Vaticana, Vaticano 1995, 63 pgs.

Bajo la firma y responsabilidad, en nombre de la Iglesia, del Cardenal Alfonso López Trujillo, presidente del Pontificio Consejo para la familia, los padres y educadores católicos disponen de un fundamental y oportuno documento orientador de la tal mentada y no siempre bien encarada educación sexual de los niños y jóvenes.

Como su título lo indica se trata de conocer, valorar y educar la sexualidad humana, tarea que debe ser realizada en primer lugar por la familia, la primera e insustituible educadora en todos los valores humanos y cristianos y a la cual se deben subordinar con una acción subsidiaria todas las demás instancias educadoras.

El documento pone en claro que la educación sexual correcta debe tener presente que el portador del sexo es una persona; una persona que tiene como vocación el amor y la fecundidad; amor y fecundidad que no siempre se canaliza por la vocación matrimonial y la transmisión de la vida. Por lo tanto se ha de tener presente que el sexo es la capacidad de amar y de dar la vida que posee el hombre como persona.

Esta capacidad de amar y de dar la vida está íntimamente enraizada en el ser del hombre, ya sea en su innato deseo de ser feliz amando y siendo amado como también en su instinto sexual que debe poner bajo el imperio

de la inteligencia y de la voluntad a fin de que se subordine al bien integral del hombre y no se transforme en una fuerza disgregadora de la persona y de la sociedad.

Pone en claro que el verdadero ámbito de la educación sexual es el de la familia y dentro del marco de la castidad, entendiendo la castidad como don de sí ya sea en el matrimonio y la familia o en la vida célibe por el reino de los cielos. Enseñanza que deberá ser gradual, no meramente biológica e informativa, sino acompañada por el fortalecimiento de la virtud del pudor, la modestia, la justa intimidad y el consciente autodominio del educando para que se convierta en señor de sí mismo y pueda de esta manera donarse a los demás.

Este documento no debe estar ausente: no debe ser desconocido por los padres, los grupos de formación juveniles de parroquias y los centros de educación no solamente católicos, sino en todos aquellos lugares en que se educa a la persona humana.

P. Miguel A. López

CENTRO TOMISTA DEL LITORAL, *Valor de la vida. Cultura de la muerte. A propósito de "Evangelium Vitae" y "Splendor Veritatis"*, Centro Tomista del Litoral, Universidad Católica de Santa Fe, Santa Fe 1995, 207 pgs.

La utilidad y necesidad del temario considerado en este libro queda expuesto en la presentación del mismo donde se señala el fin y los destinatarios del mismo, siendo la edición una forma de prolongar en el espacio y el tiempo el bien producido en su momento y que debe seguir produciendo: "El Centro Tomista del Litoral Argentino ha decidido dar forma de libro al contenido de unas jornadas realizadas en la ciudad de Paraná sobre el valor sagrado de la vida humana y la cultura de la muerte. El amplio eco de público juvenil que participó de las jornadas nos convenció de que este trabajo puede servir como una especie de síntesis de lo que los jóvenes deben saber en torno al tema de la vida y su vasta temática, que es hoy de trágica vigencia; y ello en el terreno moral, que es donde se define, en definitiva, el destino y la verdadera dignidad del hombre. Aquí comparecen, entonces, temas puntuales como el aborto, el suicidio, la pena de muerte, la legítima defensa, la eutanasia, la contracepción y la fecundación artificial, los métodos naturales de regulación de la natalidad y temas de fundamento moral, como los actos intrínsecamente malos, la problemática de los valores, la democracia y la autoridad doctrinal de Santo Tomás" (presentación p. 5).

Considero que es un excelente vademecum pro-vida, o, si se quiere, un catecismo sobre el don de la vida y los peligros que la amenazan. Tiene la característica de decir de modo sencillo grandes verdades y de enseñar entusiasmando haciendo del lector un discípulo.

La posibilidad de tener en un libro un vasto y breve resumen sobre los temas que se han convertido en el pan cotidiano del hombre común, sale al cruce del deber que tiene todo hombre, si se precia de tal, y sobre todo, el hombre católico, de no desentenderse de los modernos ataques discriminatorios y genocidas que en nombre de la vida digna, del placer hedonista y del poder demagógico de la mayoría se esgrimen para atacar el don de la vida y la posibilidad de transmitirla.

Los expositores, P. Armando Díaz, OP, Héctor Hernández, Jorge Scala, Mariano G. Morelli, Edith Pérez G. de Baró y Tomás Albornoz, elocuentes, didácticos y actualizados, portando los principios tomistas avalados por el perenne Magisterio de la Iglesia, recogen y refutan las objeciones y juicios con que se quiere relegar a la Iglesia, es decir, a los católicos, de este terreno, ya sea relativizando sus enseñanzas considerándolas meras opiniones cuestionables y desactualizadas, ya sea considerando al hombre libre, adulto y maduro para decidir autónomamente sobre estos temas.

Con sencillez desenmascaran los no tan sutiles errores que se encierran detrás de "slogans", juicios y frases hechas para poner en ridículo al portador de una verdad saludable, acomplejándolo frente a un mundo cuanto más apóstata más antihumano y gestor de una cultura de la muerte.

Incluye el presente libro el discurso de la Madre Teresa ante el Presidente Clinton, el cual no tiene desperdicio ni ha perdido actualidad.

P. MIGUEL A. LÓPEZ

CONTARDO MIGLIORANZA, *San Pascual Baylón, Patrono de los Congresos Eucarísticos*, Misiones Franciscanas Conventuales-Santuario San Pascual Baylón (Bs. As.), 224 pgs.

Siempre es aconsejable la lectura de la vida de los santos, sabiendo que muchos de ellos se han convertido por este hecho. Se trata en este libro de una de las perlas del siglo de oro español: junto a Santa Teresa de Jesús, San Ignacio de Loyola, San Pedro de Alcántara y otros muchos, encontramos la figura de San Pascual Baylón, nuestro santo eucarístico.

Era un joven aragonés, sencillo, de familia campesina, y que a pequeña edad comenzó a ejercer su trabajo de pastor del rebaño familiar como lo hacían los niños de la época. Ya entonces era muy devoto de la Eucaristía y le dolía mucho el tener que ejercer su oficio lejos de la iglesia del pueblo.

Mientras pastoreaba aprendió a leer, a tocar el rabel, y en la austeridad y soledad de las montañas se fue despertando su vocación religiosa.

Se consagró a Dios en la famosa reforma franciscana de San Pedro de Alcántara, entrando en un monasterio y luego pasando por otros muchos, en los cuales fue portero, cocinero, hortelano, sacristán pero sobre todo limosnero de puerta en puerta y buen samaritano para con los pobres.

El amor de su alma era la Eucaristía. Fue elegido, entre muchos, por el Papa León XIII como patrono de los congresos Eucarísticos.

Con su conocido estilo, el autor esgrime los sucesos fundamentales de la vida del hombre de Dios. Es un libro aconsejable especialmente para los jóvenes.

Me extraña que Fray Contardo haya permitido una edición con tantos errores tipográficos, pero no por ello cae su prestigio como biógrafo y escritor que tiene bien merecido.

HORACIO ANDRÉS VALDIVIA

SIEGFRIED UHL, Los medios de educación moral y su eficacia, Herder, Barcelona 1997, 453 pgs.

¿Cómo lograr que nuestros niños sean personas de bien? ¿Es suficiente la educación impartida en los colegios? Para descifrar estos interrogantes, nuestro autor presenta varios medios (métodos) pedagógicos para la educación moral de la juventud.

Usando un mismo esquema para todos los capítulos Uhl analiza, con rigor científico, los métodos pedagógicos modernos, los aspectos positivos y los negativos de cada uno de ellos, y su eficacia según los resultados de la investigación científica empírica.

Este libro es una buena herramienta para comenzar con una verdadera reforma educativa usando la pedagogía moderna. ¿Cuál es el mejor método para educar a nuestros niños y jóvenes? Luego del análisis minucioso de cada uno de ellos, concluye el autor diciendo que: "la recomendación más segura que en el actual estado de la investigación puede hacerse es que en una educación han de emplearse combinaciones de medios... hay que echar mano de todos los medios posibles que se hallan a nuestra disposición".

Qué sorpresa cuando comprobé que los medios pedagógicos modernos tratados en el libro, como la for-

mación de hábitos en el educando, los buenos ejemplos, el control y las sanciones, por nombrar algunos, estaban ya presentes en los grandes santos de la Iglesia, educadores y pedagogos, como S. Juan Bosco, S. Felipe Neri, S. José de Calasanz. La experiencia demuestra que los métodos utilizados por ellos eran muy eficaces, capaces de fructificar en un S. Domingo Sabio, Miguel Magone, etc.

Quizá la llave con que abramos la puerta de la verdadera educación moral esté en esta frase que Uhl llama regla de oro: "Hará más un buen educador con un mal método que un mal educador con un buen método".

HORACIO ANDRÉS VALDIVIA

OSCAR ANDRÉS DE MASI, *Manual de Catequesis, 1. Dios con nosotros; 2. Dios en nosotros,* Colección Vº Centenario/ Nueva Evangelización, ed. Jorge Baduino, Lomas de Zamora 1994.

Los presentes manuales de catequesis, adaptados al nuevo Catecismo de la Iglesia Católica están destinados al primero y segundo año del ciclo secundario antiguo o adaptables al 8º y 9º de la EGB 3. Los mismos están estructurados de acuerdo a unidades que guardan siempre la misma división:

1. Un punto de partida: es una introducción motivadora al tema tomada de la Sagrada Escritura y presentada bajo la modalidad de historieta.
2. La Iglesia nos enseña: Se reproducen citas magisteriales que abarca el nuevo Catecismo, Concilio Vaticano II, Puebla y las formulaciones catequísticas del Episcopado, con abundante fundamentación bíblica y empleando un lenguaje accesible.
3. En síntesis: Es un resumen de las ideas para ayudar a la memorización.
4. Escuchamos la palabra de Dios: en donde abundan lecturas bíblicas complementarias.
5. Profesamos nuestra fe: extractado del Credo del Pueblo de Dios de Pablo VI referente al tema en cuestión.
6. Actividades: para profundizar los contenidos y apuntando al aspecto vivencial y apostólico.

Los temas abarcados son en el número 1: Cuaresma y Pascua en el año litúrgico. La Creación y el pecado original. La Preparación de la Venida del Salvador. Jesucristo. La Iglesia. Los Apóstoles. La Verdadera Iglesia de Jesucristo. La Jerarquía de la Iglesia. María Santísima como Madre de la Iglesia.

En el nº 2 los temas tratados son los sacramentos y sacramentales.

Para quien se dedique a la catequesis de adolescentes y aun jóvenes los libros están perfectamente adaptados, guardando una gran fidelidad al contenido. Los temas en ningún momento son rebajados, sino que se hacen asequibles. La metodología es muy buena al guardar un orden y sistematización propias de la catequesis.

En definitiva entre tanto material catequético tan pobre y vacío de contenido, estos libros se alzan como una opción muy buena, teniendo en cuenta que están hechos como la Iglesia, a través del magisterio pontificio, lo pide. Es la mejor alabanza que se puede hacer a una obra de este género.

P. RUBÉN A. IPPOLITI

RUDOLF SCNACKENBURG, *La Persona de Jesucristo. Reflejada en los cuatro evangelios,* Herder, Barcelona 1998, 462 pgs.

Para los estudiosos interesados seriamente en la persona de nuestro Señor Jesucristo, es ésta una obra fundamental, "al servicio de la predicación, de la Iglesia y de la parroquia" (solapa). Pero aclaremos bien, "para los estudiosos... interesados... seriamente..."

Es sabido, que las cosas más sencillas que normalmente se dicen y enseñan de Jesucristo en el marco de la catequesis, de la predicación, y en ámbitos semejantes, son una especie de vulgarización de aquellos principios

que los más capaces y aplicados estudian y enseñan en sus cátedras. Porque también en este campo se da aquello de que 'las ideas gobiernan el mundo' y que los alemanes llaman "Wirkungsgeschichte o eficacia histórica" (p.448). Es decir, los transmisores repiten, transmiten, aquello que los 'pensadores' van descubriendo y proponiendo. En este sentido, es siempre interesantísimo seguir el devenir de los procesos sociales y eclesiales, con la atención simultánea de ir viendo esos libros o autores que van como enmarcando o conduciendo estos procesos. Pues bien, por su trayectoria y obra, el profesor emérito de la Universidad de Würzburg, R.Scnackenburg, se inscribe ciertamente entre estos últimos.

Hechas estas necesarias aclaraciones, proponemos el argumento del libro que no es otro que el estudio de 'Jesucristo' o Cristo Total, que no debe excluir ni al Jesús de la historia ni al Cristo de la Fe. Es obvio también que los evangelistas nos narran la historia de 'Jesús en quien ellos creen', y que a su vez nos lo enseñan 'para que nosotros creamos' (Jn 20, 31). Por ello, "¿no habrá que quitar el retoque de fe que recubre la imagen de Jesús para ver así al verdadero Jesús histórico?... Todo lo narrado y transmitido se encuentra tan densamente entrelazado con la respuesta de fe dada por la comunidad, que lo que sucedió antaño no es posible desligarlo de esa respuesta... Por consiguiente también, sin la fe nos encontramos ante una barrera acústica, tropezamos con enigmas y oscuridades, como les sucede a los discípulos según la exposición de Marcos (6, 52; 8, 17). El que se acerca a Jesús con la fría distancia del historiador, no podrá responder a la pregunta acerca del misterio de la persona de Jesús, de la fuerza radiante que de él dimana, del poder vivificador de sus palabras y actos, de la arrebatadora violencia de su pasión y muerte" (p. 19).

Como se ve ya desde su mismo inicio, el libro tiene su gran mérito. Si bien es verdad que al Jesús de la historia no se llega sino a través de los relatos de unos hombres que creyeron en Él, es también cierto que es imposible abordar en un estado 'químicamente puro' la total personalidad del Jesús histórico. Porque "¿qué son los relatos en sí, y qué son para nosotros, como ejemplos de cómo Él solía actuar, de cómo era Él, de cómo es Él?... En cada gota de la pradera cubierta de rocío se refleja resplandeciente la luz del sol; de la misma manera en cada breve historia encontramos la plena personalidad de nuestro Señor...

"Jesús de Nazaret es una figura que sólo puede captarse en la fe. Jesús no es precisamente una persona como César, Napoleón u otros grandes personajes de la historia universal que se encuadran en el curso del acontecer del mundo. Jesús rompe y sobrepasa la historia" (p.25).

"El Jesús histórico, del que parten los Evangelios y sobre quien reflexionan desde un punto de vista postpascual, queda reflejado en los cuatro Evangelios de manera distinta en cada caso. Puesto que, según la comprensión de los evangelistas, no se puede separar al Jesús histórico del Cristo de la fe, la mirada de todos ellos se dirige hacia la figura total de Jesucristo, pero cada uno lo hace a su propio modo" (p.33). Por ello "el evangelio en cuatro formas contiene una cristología estructurada cuádruplemente, que sin embargo no abandona nunca el terreno del histórico Jesús de Nazaret" (p. 35).

Y es éste precisamente el argumento del presente libro. Su parte central lo constituyen las presentaciones de Jesucristo que hacen respectivamente Marcos, Mateo, Lucas y Juan. Este análisis ocupa unas cien páginas por evangelista, es decir el grueso del libro.

Pero quien lea pacientemente estas páginas quedará con la firme convicción de que estas cuatro distintas vías de abordar a Jesucristo en la fe, son distintas, aunque no opuestas sino complementarias, y que dejan traslucir también con claridad la figura misma y estampa de Aquel Jesús histórico, que "incluso teólogos –como A.Schweitzer y R.Bultmann– que adop-

tan una actitud crítica ante Él y ante lo que de Él se narra, no se atreven a poner en duda" (p.452).

Los Evangelios así vistos son en palabras del autor como "los cuatro ríos del paraíso que fluyen del jardín del edén y que recorren toda la tierra" (Gn 2,10-14) para formar –según se refiere en el Apocalipsis (22,1)– el único "río de agua de vida, transparente como el cristal, que sale del trono de Dios y del Cordero" (p.458).

P. Rubén Alberto Ederle

HENRI J. M. NOUWEN, 1) *Camino a Casa. Un viaje espiritual*; 2) *Un Grito en Busca de misericordia. Oraciones desde la Genesee*, Lumen, Buenos Aires 1997, 277 (1) y 78 (2) pgs.

El autor –además de los presentes– ha publicado unos treinta libros. Para encuadrarlos adecuadamente no pueden faltar algunos detalles de su vida, caracterizada por una búsqueda, un camino a casa... del Padre.

Enseñaba, predicaba, daba retiros y conferencias en Notre Dame, en Yale, y en la Divinity School de Harvard. Siempre en este contexto de 'búsqueda' se dirige a Bolivia y a Perú, para ayudar a los necesitados; pero allí descubre que "el idealismo, las buenas intenciones y el deseo de servir a los pobres no conforman una vocación. Se necesita ser llamado y enviado..." Por ello, si bien "su experiencia en Bolivia y Perú había sido muy fructífera, sus frutos no eran los que él había deseado"(p.13). También tiene dos prolongadas estadías en la Abadía de Genesee, del estado de Nueva York, en donde donde compuso oraciones, un puñado de las cuales constituyen el contenido de 'Un Grito en Busca de misericordia. Oraciones desde la Genesee'.

Paralelamente a estos hechos, tienen lugar otros –narrados con detalles hasta llamativos en el prólogo del primero de los libros reseñados (pp.11-16)– que lo contactan con una asociación bastante conocida, llamada 'El Arca', dedicada a la atención de personas con incapacidades físicas. Es allí donde siente que "toda esa gente discapacitada le decía, gentil pero persistentemente: aquí hay un hogar para ti, quizá nos necesitas"(p.15). Y en este hecho encuentra Henri su 'Camino a Casa', su camino a Dios y de Dios.

Casi todo lo que, sobre todo internamente, le iba sucediendo, Henri lo vuelca en su libro de notas 'personal', que se transforma así en la fuente principal de sus escritos, aparecidos primero en inglés y que ahora publica la Editorial Lumen. En el primero de los libros que estamos reseñando el propio autor dice: "muchas de estas notas hablan acerca de la confusión, del temor y de la soledad, porque la mayor parte del camino transcurrió en la noche. Pero, mientras estoy de pie, frente al amanecer de un nuevo día, estoy lleno de esperanza, y rezo para que aquellos que lean este diario sean alentados en su propio viaje espiritual y descubran esa misma esperanza en sus propios corazones" (p.16).

Como los temas se suceden al impulso y percepciones del corazón, estos libros realmente atípicos, tienen vetas muy profundas, son de fácil lectura y pueden ser muy útiles para una persona ya formada y con discernimiento en teología y espiritualidad; pero al mismo tiempo pueden ser una trampa para quien carezca de esa formación, debido a posibles malentendidos y desproporciones.

Para entender lo que decimos damos dos ejemplos sacados de 'Camino a Casa'. El primero, del capítulo quinto, titulado 'La primacía del corazón' (pp.61-68) en donde se hacen sabrosas reflexiones y precisiones acerca del corazón, entendido como centro de la personalidad, y por ende lugar del encuentro íntimo con Dios, pues en realidad ha sido hecho para Él. Por ello –nota el autor– "los discapacitados, que tienen una capacidad tan limitada para aprender, pueden dejar que sus corazones hablen fácilmente y, por lo tanto, revelar una vida mística que, para mucha gente

inteligente, parece inalcanzable" (p. 66). Todo esto es muy cierto, pero hay que entenderlo bien...

El otro ejemplo que elegimos, tiene que ver con el primero de los items de la conversión del autor. El "sacerdote" Henri, estaba en "su departamento de New Haven" cuando "una mujer joven" (p.11) golpeó a su puerta. Como Henri estaba apurado, se fue, y la dejó sola en el departamento. A su vuelta encontró "la mesa puesta con un hermoso mantel de lino, lindos platos y objetos de plata, flores, una vela prendida y una botella de vino. Le preguntó '¿qué es eso?'. Jan –la joven– se rió. '¡Oh, pensé en hacerle una buena comida!'.'Pero, ¿dónde encontró todas esas cosas?', le preguntó (Henri). Ella lo miró con una expresión graciosa y le dijo: 'En su propia cocina y armarios... ¡obviamente no las usa muy a menudo! Entonces –confiesa Henri–, me pareció que algo único estaba pasando. Una extraña había entrado a mi casa y, sin pedirme nada, me estaba mostrando mi propia casa.

"Jan se quedó durante unos pocos días e hizo muchas más cosas para mí" (p.12).

¡Cuántas cosas!, ¿no?

P. Rubén Alberto Ederle

ÁNGEL RODRIGUEZ LUÑO, Ética, Universidad de Navarra, Pamplona 1989, 261 pgs.

Este libro forma parte de una colección editada por Eunsa denominada *Libros de iniciación filosófica* en donde se trata de dar una síntesis de la filosofía aristotélico-tomista para aquellos que comienzan a formarse en esta disciplina. El libro que nos toca trata de la ética, aquella parte de la filosofía que considera la moralidad del obrar humano, es decir, los actos humanos en cuanto son buenos o malos. Nos encontramos dentro del campo de la filosofía, y es la luz de la razón natural la que penetra el recto obrar humano. Esto tiene un valor muy importante pues coloca las bases fuertes de un orden natural bien aprehendido, y para nada se opone a la moral cristiana sino que es su fundamento: la gracia supone la naturaleza.

El objetivo del autor ha sido exponer clara y brevemente los principios fundamentales de la Ética ciñéndose a lo esencial y sin duda que lo ha logrado.

El contenido se encuentra metodológicamente dividido en dos partes. La *primera* estudia la *Ética General*, es decir sobre los fundamentos y elementos esenciales del obrar humano. El autor se extiende sobre el fundamento del bien moral, que es el bien ontológico; el mal; la estructura finalista de la actividad libre del hombre (fin último y felicidad humana). Junto a estos temas considera también: la Ley Eterna, la ley natural y la conciencia moral. La primera parte concluye con el desarrollo del obrar humano: el acto humano, su bondad y malicia; el influjo de las pasiones; las virtudes y los vicios. Si nuestros jóvenes se formaran con estos principios no sólo tendrían inteligencias lúcidas para gobernar su vida sino también se corregirían muchos atentados actuales contra el orden natural que perjudican al mismo ser humano. La *segunda* parte del libro bajo el título *Ética Social* establece los principales criterios éticos que deben orientar la vida del hombre en la familia, en la sociedad y en el Estado. Estudia el fundamento de la sociedad humana; la sociedad civil; los deberes sociales del hombre. Luego analiza naturaleza, fines y constitución de la familia; la estructura y origen del Estado y la ley civil. Considera la justicia y el derecho, primero en general y luego en particular, de allí el análisis del deber del hombre para con Dios, para consigo mismo, el respeto por la vida ajena, el derecho a la libertad, la fama, la veracidad. Culmina con los temas de la propiedad y el trabajo; el fundamento natural de la propiedad privada, su recto uso y la intervención del Estado; los deberes y derechos de los profesionales.

Si estos principios éticos sociales se los pusiese en práctica, nuestro

país cambiaría rotundamente. Aquí comienza realmente la reforma del Estado, con la educación de nuestros jóvenes argentinos con esta ética, con este obrar humano, tan humano que es casi divino pues es Dios el que lo ha querido.

Recomendamos por lo tanto este libro, sobre todo como libro de texto para colegios y grupos de formación.

ALEJANDRO MIGUEL CIARROCCHI

EUDALDO FORMENT, *Historia de la filosofía tomista en la España contemporánea*, Encuentro, Madrid 1998, 502 pgs.

El Dr. Eudaldo Forment es Catedrático de Metafísica en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Barcelona, cátedra que anteriormente estuviera a cargo de Jaime Bofill (1950–1965) y Francisco Canals (1967–1988); forma parte, como académico ordinario, de la *Pontificia Accademia Romana di S. Tommaso d'Aquino* y se desempeña también como Director General de la S.I.T.A (Sociedad Internacional Tomás de Aquino), subdirector de dos prestigiosas publicaciones: *Espíritu* y *Revista Española de Filosofía Medieval*. Entre sus libros se destacan *Fenomenología descriptiva del lenguaje*; *Ser y persona*; *Introducción a la metafísica*; *El problema de Dios en la metafísica*; *Filosofía del ser*; *Lecciones de metafísica*; *La persona humana* (en A. Lobato Ed.), *El pensamiento de Santo Tomás de Aquino para el hombre de hoy*.

El A. divide la obra que ahora nos ocupa en los siguientes capítulos:

I. El tomismo en los siglos XIX y XX.

II. Lógica y filosofía social: Jaime Balmes.

III. Filosofía moral y filosofía política: José Torras y Bages.

IV. Metafísica de la libertad: Francisco Marín – Sola.

V. Ética y teología natural: Carlos Cardona y Victorino Rodríguez.

VI. Metafísica y antropología: Abelardo Lobato.

VII. Metafísica de la persona y del amor: Ramón Orlandis y Jaime Bofill.

VIII. Síntesis del tomismo: Francisco Canals

Señala el A. en la Introducción que en el horizonte filosófico español del XIX no es posible hallar representantes de filosofía tomista; en la primera mitad se distingue nítidamente la figura de Jaime Balmes (1810-1848), quien de hecho no es propiamente tomista, pero, a través de su actitud, prepara la renovación de esta tendencia de la filosofía cristiana. En este mismo sentido cabe rescatar la figura del Cardenal Ceferino González, quien impulsara la idea de investigar nuevamente a santo Tomás.

A partir de la promulgación de la Encíclica *Aeterni Patris* (1879), y su llamado a la restauración de la filosofía cristiana según la doctrina de santo Tomás, se asiste en España (obviamente no sólo allí) a un resurgimiento de la figura del Aquinate.

En este contexto descuella José Torras y Bages (1846-1916), cuya obra se adelanta, en cierto sentido, a la Encíclica antes mencionada. El punto de partida de la reflexión filosófica del pensador catalán lo constituye la doctrina de santo Tomás sobre la virtud de la piedad, que se denomina patriotismo cuando tiene por objeto la patria. Para Torras y Bages, este sentimiento patriótico es esencialmente regionalista, del que excluye, sin embargo, las ideas de negación de una nación española y de separatismo.

Esta apreciación del regionalismo hace que Torras y Bages considere la excelencia de la Edad Media, época de unidad en lo sustancial y de variedad en lo accidental. El Renacimiento fue, por el contrario, una revolución aristocrática contra aquel carácter popular, y entonces profundamente regionalista, de la Edad Media. Según el A. (p. 10), el pensamiento de José Torras y Bages puede considerarse como la respuesta tomista a la problemática planteada por la generación del '98.

Ya en la segunda mitad del siglo XX se advierte que el tomismo ha

alcanzado un vigoroso crecimiento, tal como indican el gran número de publicaciones consagradas a profundizar la doctrina del Aquinate y también su presencia en distintas universidades e instituciones. El A. señala (p. 11) que la característica más importante de los pensadores de cuño tomista agrupados en este lapso es su actitud de diálogo con otras filosofías, especialmente con aquellas que se despliegan entre la fenomenología y Heidegger. Los nombres de Carlos Cardona, Antonio Millán Puelles, Abelardo Lobato y Francisco Canals ilustran significativamente esta actitud dialogante con la cultura contemporánea. Todos ellos han considerado con detenimiento los temas estudiados por santo Tomás y han desarrollado importantes avances en esa dirección.

La obra de Eudaldo Forment entraña un emprendimiento altamente significativo para justipreciar los aportes españoles al tomismo; consideramos que el autor debe ser incluido entre los exponentes más significativos de esta corriente filosófica, por toda su obra anterior y muy especialmente por esta *Historia de la filosofía tomista en España*, que, además de historia propiamente dicha, constituye un muy valioso tratado de filosofía tomista.

Saludamos, entonces, con beneplácito la obra del Dr. Forment, un genuino aporte a nuestro acervo intelectual.

CLAUDIO CÉSAR CALABRESE

ERNESTO SÁBATO, *Antes del fin*, Espasa Calpe Argentina–Seix Barral (Grupo Editorial Planeta), Bs. As. 1998, 214 pgs.

O el pensamiento débil

Estaba leyendo unas reflexiones de Karl Popper sobre el pensamiento débil cuando cayó en mis manos el último libro de Ernesto Sábato, *Antes del fin*, y, a priori, me pareció que esa categoría se correspondía bastante con su propio pensamiento.

Por de pronto confunde el racionalismo con el razonalismo, al decir de Fernández de la Mora, lo cual implica un aflojamiento de los fundamentos del pensar.

Si en Borges –el valor de significación de su pensamiento en relación a su fama– existe una desproporción, mayor es el abismo que separa el renombre de Sábato y el peso específico de su obra (lo que no podría decirse del primero).

El eminente teólogo dominico R. Garrigou Lagrange O.P.escribió una obra fundamental sobre “El sentido del misterio y el claroscuro intelectual” donde ahonda la relación entre una y otra cosa, relación que por cierto es compleja y hasta necesaria.

Sábato atisba una relación superficial sin poder echar luz, ni un rayo de lucidez, sobre el tema, acaso porque si bien reconoce la entidad del misterio y lo valora, no le halla ningún sentido. De tal modo, el claroscuro intelectual no es para él un signo inquietante de la impotencia del hombre por poseer cabalmente la verdad sino un atractivo inexplicable.

Sábato no tiene una auténtica sed por la verdad sino, en todo caso, una obsesión por que se cumpla su concepción –muchas veces subjetiva sino contradictoria– de lo que él llama la justicia.

Lo más preocupante no es tanto su contenido como el consumo masivo que ha experimentado (60.000 ejemplares en el primer mes), signo inequívoco del atractivo que ejerce el pensamiento débil no sólo en el medio acertadamente calificado como “psico-bolche” sino en un público lector desorientado que inexorablemente quedará más perdido que antes después de su lectura.

Entre un pesimismo estéril y el pensamiento débil, Sábato parece atisbar el misterio que envuelve la condición humana pero no lo hace francamente. Sobre todo, carece de esa dimensión que convierte al misterio en un sentimiento religioso: el *mysterium tremendum*. Pues mientras llega a reconocer que “la angustia metafísica y religiosa fue reem-

plazada por la eficacia, la precisión y el saber técnico" (p.116) y antes, en *Hombres y Engranajes*, había descubierto que "este es el destino contradictorio de aquel semidios renacentista que reivindicó su individualidad que orgullosamente se levantó contra Dios" (citado en p.117) pareciera que cincuenta años pasaron en vano pues no ha profundizado la perdida angustia metafísica. Su intelecto –para no decir su personalidad entera– ha seguido flotando en la espuma del pensamiento débil en vez de hincar el diente en el drama religioso.

Su "angustia" no es la de Kirkegaard, por cierto, y es como si se complaciera en expresiones plañideras como la de confesarse "extraviado en un mundo en descomposición" (p.90).

Sin haberse sentido aguijoneado por averiguar las causas de esa descomposición. En cambio se ha pasado la vida "pensando en cosas oscuras e indeterminadas" (p.187) al punto que uno casi le hubiera dado la razón al Dr. Cárcamo –eximio psiquiatra– que le recomendara someterse a un tratamiento hace medio siglo.

Ciertamente Sábato encaja involuntariamente en la temática profunda y sabiamente tratada por el eminente Garrigou Lagrange O.P. Pero no porque haga ninguna contribución a la cuestión sino porque, contrastada con su riqueza, queda demostrada la debilidad de su pensamiento.

Garrigou distingue dos oscuridades. En primer lugar la oscuridad interior que puede provenir de la materia ciega o "del error voluntario o involuntario que presenta apariencias de verdad o tiene en fin su raíz en el desorden moral o en el pecado" En el extremo opuesto está "la oscuridad superior que proviene de la trascendencia íntima de Dios y de la vida de la gracia que es una participación de la primera".

Sábato intenta transferirnos su supuesto drama existencial –y seguramente habrá hallado lectores que hayan creído participar de él– pero serán aquellos que desconozcan el consejo del teólogo: "No confundamos la oscuridad que domina las fronteras de la inteligibilidad con la que está por debajo de ellas". O si no este otro juicio certero: "Dios es invisible, incomprensible e inefable en razón de su elevación infinita, pero en sí, es la luz misma".

Lo más grave que ocurre en torno a Sábato es que pretende erigirse en consejero de la juventud cuando a todas luces es nada lo que puede transmitirles como no sea un mensaje escéptico y vacío.

A la inversa, se da "la falsa claridad" que "pretende explicar lo superior por lo inferior según una pretendida subordinación, no de las causas, sino de las leyes experimentales", también según Garrigou. Aunque no es enteramente el caso de Sábato que arrojó al desván de los objetos inútiles todo lo que le enseñó la Física –incapaz de discernir la ciencia verdadera de la ciencia experimental– sí le cabe la observación de basarse en hechos aislados (cuando no triviales) para sacar conclusiones; ninguna de las cuales permite entrever en él un atisbo de grandeza de espíritu. La base de su pensamiento es pequeña, limitada, trivial. A lo sumo toca la fibra filantrópica.

De lo cual no es arbitrario deducir que la oscuridad de su pensamiento –que él mismo reconoce que no le lleva a la luz– no es sino una expresión de oscuridad inferior siendo la superior su llamada por los místicos "gran tiniebla", de la cual ciertamente se aleja voluntaria o involuntariamente.

Sábato es de los que cree que la "búsqueda de la verdad" es algo puramente voluntarioso –y de allí que pueda calificarla en su caso como "desesperada" (p.23). Pareciera no haber advertido a lo largo de su vida que la verdad –la única que merece ser así llamada, lo mismo que Dios, no es fruto tanto del empeño humano como de la disposición interior para recibirla.

Su tesis, implícita, de que Dios se oculta para muchos que le buscan, es falsa por la base. Los obstáculos para llegar a El los ponen los hombres. Basta ser capaz de abrirse –lo cual no

es fácil, desde luego– para que su luz nos ilumine y nos llegue su Gracia.

Pero Sábato es un voluntarista que, para peor, extravió el camino. Su "buena voluntad", en esas condiciones, pierde sentido.

Y su "desesperación" no mueve a compasión, es difícil "padecer con ella", porque no se percibe un auténtico deseo de superarla. Peor aún, cuando se pregunta "¿dónde está Dios?" agrega con desdén que sobran "teólogos que escriben miles de páginas para justificar tu ausencia" (p.196)

Pero ¿es que alguna vez habrá querido aprender teología?

Y la única referencia que hace de Cristo es la escena de la Cruz en que clama al Padre como si allí se resumiera el mensaje de la Redención. La atracción por el drama que no puede resolver le atrae morbosamente como si le complaciera quedar atrapado sin salida.

Nada de esto sería motivo de análisis y menos aún de crítica si Sábato viviera su drama en silencio y sin publicidad; si tampoco como consejero (que no da verdaderos consejos) y diseminara su escepticismo.

Pero ¿cómo no sería escéptico quien en todo este libro no revela siquiera la percepción de valores y se aferrara en querer compartirlos? Y esto, sin decir que tampoco distingue entre valores como bienes puramente formales y el Bien absoluto.

Hay en todo su pensamiento un gran desorden, como no podría ser de otro modo en el pensamiento débil; la suprema ignorancia de que *sapientis est ordinare* y de que la verdad suprema solo se halla en el conocimiento de las causas más elevadas.

La conclusión que uno saca de la lectura del último libro de Sábato es de que se trata de un personaje patético en el que se ha abierto una brecha entre su fama y éxito exterior y una falta de reservas espirituales y morales que lo mantienen al borde de la desesperación o que, al menos, lo incitan a tocar esa cuerda para llegar al lector.

Analizando pormenorizadamente el libro se pueden agrupar en tres conjuntos diferentes sus reflexiones. El primer conjunto es –el más obvio– el del pesimismo. Comienza por recordar una frase de Santos Discépolo: "el tango es un pensamiento triste que se baila" que dominó, por otra parte, un ensayo suyo sobre esta música popular. Pero lo que no advierte Sábato es que Discépolo tuvo atisbos de algo más: su dimensión religiosa, de la que él carece, quedándose con la noción de tristeza trivial, superficial, del tango.

El pesimismo de Sábato es global, rara vez lo discierne y menos aún le preocupa averiguar las causas de lo que le impele a exclamar: "el mundo atroz que hemos engendrado" (p.115) o "¡qué horror el mundo!", así *tout court* (p.152), o "este mundo donde todo (*sic*) es horror y miseria" (p.195) de todo lo cual deduce que estamos pasando por "la crisis total (*sic*) de la civilización" (p.70).

Sin duda se trata de una conclusión ligera; sin puntos de contacto con el pensamiento de Spengler, Huizinga o Belloc y, por tanto no resulta convincente. Como tampoco convence que, hablándole a "los jóvenes, herederos de un abismo" (p.206) reflexione que "es natural (*sic*) que en medio de la catástrofe haya quienes intenten evadirse entregándose vertiginosamente al consumo de drogas" (p.208). Porque, la droga ¿es acaso un mero efecto y no la causa de un desorden mayor de la personalidad que generalmente nada tiene que ver con factores externos y objetivos?

Por nuestra parte creemos que Sábato ha aumentado, él mismo, las razones de su contradicción metiéndose en camisa de once varas.

Por ejemplo, cuando pretende convencerse de que "el stalinismo había corrompido los principios" (p.72) o de "qué diferente hubiera sido la situación si el socialismo utópico no hubiera sido destruido por el socialismo científico de Marx" (p.71). Reflexiones que no podría compartir con sus amigos, como Manuel Sadosky, marxista prosoviético convicto y confeso, entre otros.

Tampoco aclara su pensamiento cuando después de haberse subido al carro vencedor de la Revolución Libertadora nos dice ahora que Evita "luchó verdadera y heroicamente (*sic*) por ellos" (p.97) los desamparados. O cuando cita como argumento de autoridad a la hermana Marta Pelloni.

Al mismo tiempo incurre en contradicción cuando recuerda que "en los años que precedieron al golpe de estado de 1976 hubo actos de terrorismo que ninguna comunidad civilizada podría tolerar" (salvo los dominados por prejuicios ideológicos como él). Y a renglón seguido se lamenta de la represión porque desató "un terrorismo infinitamente peor porque pagaron inocentes". Curioso razonamiento, habida cuenta que las 1500 víctimas de la subversión fueron todas "víctimas propiciatorias", esto es, benignas, inclinadas a hacer el bien. Prueba esto de cómo el pensamiento de Sábato está distorsionado por la ideología al punto de equivocar los valores pues de otro modo no podría haber dicho del Juez Baltasar Garzón "con quien estuve (¿casualmente?) durante mi último viaje a España" que posee "un corazón noble". (p.133)

Todos sus juicios y opiniones sobre educación y universidad confirman lo anterior.Así pues hace un elogio de la de La Plata en la que estudió en los años '30 pero no dedica una sola palabra a las causas de la decadencia en que se encuentra hoy (lo mismo que las restantes).

Igualmente afirma que "una educación pública creada por los grandes intelectuales que nos gobernaron en el siglo pasado"... "es el fundamento de esta nación hoy en derrumbe" y dice la verdad sin creerlo cabalmente. De lo contrario habría descubierto que esa educación pública –formalmente mejor que la actual totalmente en descomposición– llevaba los gérmenes de la decadencia actual.

Se ve que Sábato no leyó *Nuestra Incultura*, de Juan Agustín García, escrito hace más de 75 años, cuya crítica profunda a la educación común, laica y obligatoria permite entender la situación actual perfectamente prevista con anticipación.

En cambio Sábato, entre superficial y cursi, evoca con nostalgia "aquellas escuelas (donde) se escuchaba con devoción (*sic*) la vida de sus próceres Belgrano y San Martín" (p.126) y en un *non sequitur* alevoso se refiere a "la noche de los bastones largos", un episodio policial de 1966 por el que se desalojó la Facultad de Ciencia Exactas, enormemente adornado por la literatura de izquierda que deformó los hechos.

Sábato hace un elogio desmedido a los profesores que optaron por exiliarse voluntariamente dándoles un *status* especial por esa sola razón a la vez que se contradice llamándoles también "obsecuentes imitadores de los países avanzados". (p.127)

Otro costado contradictorio de Sábato lo describen sus alusiones supuestamente religiosas como su amistad con Hugo Mugica, de quien rescata, cual si se tratase de un pensamiento genial: "en lo hondo no hay raíces, hay lo arrancado" (p. 163) que, en el mejor de los casos, es poesía desesperada pero no teología. O si no, una cita de Urs von Balthasar – este sí teólogo pero que ha traído más confusión que luz – que dice: "Hemos fracasado sobre los bancos de arena del racionalismo; demos un paso atrás y volvamos a tocar la abrupta roca del misterio" (p.201) haciendo un juego dialéctico que la última encíclica de Juan Pablo II, *Fides et ratio*, destruye con lucidez. Porque ¿a qué oponer al racionalismo el misterio como si no pudiese haber lugar a un "razonalismo" que haga honor al don de Dios que es la inteligencia humana?

Dentro de esta confusión, Sábato relata que fue a misa a San Julien le Pauvre en París donde "asistimos (con Elvirita) al rito ortodoxo" (*sic*) demostrando así su total ignorancia en la materia (p.176) pese a lo cual "durante un mes fuI a las misas que celebraba Hugo Mugica (*sic*), ese hombre (*sic*) de tanta fe como talento (!) y fue entonces cuando comulgué por primera vez" (p.177)

Ignorábamos que Sábato había hecho la 1ª Comunión y esperamos que para ello haya sido debidamente preparado y no sea un caso similar de Clinton en Sudáfrica. Es más, queremos creer que fue bautizado previamente, algo de lo que jamás ha hablado ni dado testimonio llamándose cristiano a sí mismo.

Por otra parte, unas páginas más y dará este consejo: "creo que es desde una actitud anarco-cristiana (*sic*) que habremos de encaminar la vida" (p.210) como si se tratase de cosas compatibles. Lo cual no ha de tomarse demasiado en serio pues según él: "siempre desprecié a los revolucionarios de salón". (p.62)

En lo que parece verdaderamente creer Sábato es en la utopía pues de ella habla con insistencia como de un valor positivo, en lo cual revela una vez más el nivel pedestre de su axiología. Y así declara: "el hombre sólo cabe en la utopía", (p.214) ¡así le ha ido a *ese* hombre! O sino: "Muchas utopías han sido futuras realidades", (p. 126). Pero entonces ¡no eran utopías! A pesar de lo cual insiste: "sin utopías ningún joven puede vivir una realidad horrible" (p.65) ¿No será que la utopía no es buena cosa y que la realidad no sea siempre algo horrible?

No sería honesto no rescatar algunos pensamientos sueltos encomiables bien que totalmente fuera de contexto. Por ejemplo cuando dice: "hay quienes pretenden seguir hablando acerca del progreso de la Historia en un acto suicida que pretende mirar de soslayo el patético legado racionalista" (p.114) Pero ¿quiénes son esos "quienes"? ¿Acaso no son sus amigos "progresistas", los de la CONADEP, los que le otorgan los premios?

No podemos dudar de su sinceridad cuando se azora por el maltrato inferido a los niños en todo el mundo pero no dedica ni una palabra de soslayo al aborto ni seguramente lo tenía *in mente* cuando escribió: "la dignidad de la vida humana no estaba prevista en el plan de globalización" (p.123). Sin embargo por otro lado reconoce que "no cabe escepticismo mayor" que el de los jóvenes que no quieren tener hijos. (p.148)

Y así también parece genuino su descubrimiento de que "el humanismo occidental está en quiebra y el fin de siglo nos encuentra incapaces de preguntarnos por la vida y por el hombre" (p.157) si bien ello no le mueve a indagar las causas.

También parece sensato cuando escribe: "no podemos hundirnos en la depresión porque es, de alguna manera, un lujo que no pueden darse los padres de los chiquitos que se mueren de hambre" pero, habría que agregar: es el "lujo" más frecuente que se dan los intelectuales de izquierda –sus compañeros de ruta– que tampoco compartirían, por contradictorio, lo que sigue: "los gobiernos han olvidado... que su fin es promover el bien común" (p.204), paradigma de la política cristiana.

En resumen, este libro de Sábato, es más lo que induce a preguntar que las respuestas que da. El lector medio –no el totalmente incauto, ni el que conoce al autor– se hará innúmeras preguntas acerca de la sinceridad, de la coherencia y de la solidez de su pensamiento.

Nosotros creemos haber hallado la clave, como decíamos al comenzar, en la figura del "pensamiento débil" por lo cual no parece indicado profundizar demasiado los dichos de Sábato. Sin embargo, habida cuenta del poder multiplicador que tiene merced a su fama internacional, creemos imperativo echar luz sobre el lado oscuro de su intelecto.

Así advertimos exageración y pedantería cuando refiriéndose a una visita a la casa de Hölderlin la califica: "uno de esos hechos absolutos que redimen a la humanidad". (p.155) ¿No es tomar en un sentido *light* –como se dice ahora– conceptos tan trascendentes como absoluto y redención?

En otro pasaje advertimos una ambigüedad peligrosa fruto de su falta de rigor moral al hablar de "horribles o bellos secretos de amores incestuosos". (p.56) ¿Es que puede haber alguna clase de belleza en el incesto?

Otro manejo abusivo de los conceptos se nota en el calificativo de "aquellos años heroicos" (p.61) con que se refiere a la época en que sostenía "discusiones con anarquistas y marxistas" (p.61) confundiendo aviesamente el noble sentido de lo heroico que se aplica sólo a personas famosas por sus hazañas o virtudes. Lo de hazañas sería discutible pero en cuanto a las virtudes mucho dudamos que sea el concepto justo aplicable a revolucionarios de salón compañeros de la Juventud Comunista.

La levedad de su pensamiento se confirma cuando en la misma página 61 se lamenta por los "grandes e inocentes hipopótamos" encerrados en el zoológico.

Con supuesta solvencia intelectual Sábato dictamina: "no hay dictaduras buenas y malas" como si el bien y el mal fueran meros accesorios o nadie pudiera juzgar lo que está bien y lo que está mal. Pero, eso sí: "el escritor debe ser testigo insobornable de su tiempo" (p.73) se supone que para dar testimonio de la verdad: ¿cuál?, ¿la tuya o la mía? ¿Y para qué?, ¿para hacer literatura?

¡Claro que estamos sometiendo a Sábato a una verdadera inquisición! Pues su drama es de vuelo rasante y tanto que "la pintura me ha ayudado a librarme de las últimas tensiones" (p.74) aunque "me es imposible decir a los que me interrogan qué quise decir o qué representan". Y siendo así ¿qué clase de diálogo elevado sería posible entablar con Sábato?

No obstante él para todo tiene una respuesta: "el surrealismo –sostiene– tuvo el alto valor de permitirnos indagar más allá de los límites de una racionalidad hipócrita" para agregar: "muchos hombres, de ese modo, hemos podido descubrir nuestro ser auténtico". ¡Nada menos! ¿Pero esto es serio?

¡Claro que no! De Cioran –un autor oscuro– dice que descubrió "la coherencia de un hombre auténtico".(p.154) Pero ¿es que habrá conocido tan poca gente? Y además se permitió darle un consejo paternal: "su dolor metafísico se habría aliviado si hubiese podido escribir ficciones" (p.155). ¿Metafísico? ¿Qué fácil de curar! Pero, todo es relativo porque si no no encontraría "nobleza" (*sic*) en los jacarandáes (p.158) en vez de buscarla en arquetipos morales; los que no aparecen en el libro. Pero lo "aclara": "la mayor nobleza de los hombres es levantar su obra, en medio de la devastación". (p.198) Sin duda está pensando especialmente en "su obra" pues la beatería artística vuelve a aparecer cuando insiste: "Cuántas veces, hundido en negras depresiones, en la más desesperada angustia, el acto creativo había sido mi salvación y mi baluarte".(p.181) ¿No da esto la medida del poco calado de sus pretendidas angustias filosófico-teológicas?

Peor aún, parece no darse cuenta de lo endeble de su mensaje cuando repite: "los jóvenes, en medio del descreimiento, hoy más que nunca necesitan la palabra de su escritores". (p.143)

Habría pensado realmente lo que dice? No los pensadores, los filósofos, los teólogos, los predicadores....¡"los escritores"! O sea, en vez de recurrir a la Iglesia les recomienda acudir a la Sade.

A lo que parece Sábato cree en la virtud exclusiva de la catarsis pues a la recomendación antes citada del Dr. Cárcamo respondió: "sólo me salvará el arte". Pero ¿se salvó? A juzgar por el sentido testimonial de este libro no. Sin embargo reitera su fe ciega en "los saberes fundamentales (*sic*) que revela el arte" (p.127) que nos salvarán del "vaciamiento de nuestra cultura devastada por esos economistas que sólo entienden del Producto Bruto Interno". (p.127)

El vaciamiento –innegable– de nuestra cultura ¿no se deberá especialmente a la difusión y aceptación del pensamiento débil y su alejamiento del espíritu de la sabiduría clásica y cristiana?

Pero claro ¿como esperar semejante reflexión de quien refiriéndose a la Carpa Blanca instalada frente al Congreso afirma: "esa reserva que salvará al país" (p.128)

¿No es patética la situación espiritual en que se halla Sábato?

Verdaderamente no produce ninguna satisfacción señalar todos los "huecos" de su pensamiento débil oscilante en el desafío: "¡Viva la anarquía!, grito que después de sesenta y tantos años me sigue conmoviendo" (p.64) y la confesión de que "siempre necesité que me apuntalaran como a *una casa vieja o mal construida*" (p.188) Frase esta última que –dicho sin crueldad– nos parece un retrato fiel de este libro.

Pero, claro está, ¿cómo negarle a Sábato que "antes del fin" no pueda ver la luz, supere las contradicciones, reconozca su confusión espiritual y finalmente halle el camino de su verdadera salvación; no por el arte sino por la sumisión a la Religión?

Para eso deberá tomar distancias de Hugo Mugica cuyas ideas *light* le debilitan su pensamiento y no conformarse con las reflexiones neblinosas de Urs von Balthasar.

Y que, ¡ojalá! sea cabalmente cierto que –le "reconforta la imagen de aquel Cristo que también padeció la ausencia del Padre" (p.197) y que esa nostalgia deje de ser un lamento plañidero, sin una autocrítica profunda, y se convierta en una fecunda conversión.

Post Scriptum

Concluída esta recensión uno no se puede quedar tranquilo. Dejarlo a Sábato debatiéndose entre fantasmas y lugares comunes, sin el menor espíritu autocrítico, es inquietante.

Según afirma reiteradamente, ha estado estos últimos veinte años sin escribir y sin leer (un chusco ha comentado: ¿"habrá firmado los informes de la CONADEP sin leerlos"?) y en toda su vida ha quemado más originales que los que ha entregado a la imprenta. Si esto es cierto le sugeriríamos que eche al fuego *Antes del fin* como un acto de purificación inexorable pues es solo desprendiéndose del pensamiento débil (aunque en el primer mes el libro le haya reportado los jugosos derechos de autor de 60.000 ejemplares vendidos), reconociendo que toda utopía es fundamentalmente una mentira, que su anarquismo es estúpido, que su pesimismo es una negativa a reconocer las maravillas de la Creación y una valla que se interpone para concretar una conversión que sin revertir totalmente su visión del mundo y de sí mismo no hallará la fe.

En suma, si hay pasajes que parecen sensatos y atinados es el contexto general el que lo perturba.

De allí que creamos que con Sábato no es cuestión de retoques sino de una revisión de sus creencias y de una profundización de su pensamiento para saber qué queda a la luz de lo trascendente.

Por ahora, mientras tanto, queda poco. Aunque una vez más haya logrado el éxito exterior y una jugosa compensación económica, su espíritu –si es verdaderamente sincero– debería lamentarlo. Y tal vez de ese lamento –esta vez positivo– encuentre la salida a su espíritu torturado. Dios lo quiera.

PATRICIO H. RANDLE